



ہدایۃ الیٰہی

شیخ الامام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع سرمدی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنی دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریریں جامع ترمذی



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ نذر دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾
- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشائقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے، اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بنا پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شرح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ہے، متعدد ابواب میں معتدبہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنادی ہے۔

راقم الحروف کی تمام تر کوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں:

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا
میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے، اور "حضرت استاذ محترم دام اقبالہم" اور اس "ناکارہ مرتب" کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِك عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سترہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیا میں
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درگاہوں سے
وابستہ کیا، عروفت و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن غامض رضا کاروں میں سے تھے جن کے
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمتِ دین میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اسے اس طرح کہ جب ان
کاموں کے تاریخ مرتبے کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقہ فردزاں ہوتا

نورِ مہموریہ خالی شبستاں ہوتا

رشید اشرف سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٣ تا ٢٥٢

ابواب الجنائز

٢٥٥ تا ٣٢٢

ابواب النكاح

٣٢٣ تا ٢٣٥

ابواب الرضاع

٢٣٦ تا ٢٥٨

ابواب الطلاق واللّعان

٢٥٩ تا ٥٢٥

فهرست حاشیه

٣٠ تا ٣٢

فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
۴۶	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے صغیر صغیر موت ہوتے ہیں یا کب رُ بھی؟
۵۰	حج مسرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرتِ میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرْضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی لم تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب فاحاءکم اعتدلتنبی صلی اللہ علیہ وسلم
۶۰	باب ماجاء من ای موضع احرم التنبی صلی اللہ علیہ وسلم
۶۱	حجۃ الوداع میں آئے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۳	باب ماجاء فی افراد الحج
۶۳	اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها
۶۴	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۷۴	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۷۵	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۷۶	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۷۷	باب ماجاء فی التمتع
۷۷	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نبی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۸۰	مانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۸۳	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم" کا مطلب
۸۴	قوله : وأول من نهى عنه معاوية
۸۵	باب ماجاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه
۸۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۸۵	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۸۶	قوله : ولا تلبس القفازین
۸۷	باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والنعلین

- ۱۸ باب ما يقتل المحرم من الذوات
- ۱۹ " فواسق " کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
- ۹۰ باب ما جاء في الحجامة للمحرم
- ۹۱ باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم
- ۹۲ روایت ابن عباسؓ کی وجہ ترجیح
- ۹۴ شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
- ۹۴ امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
- ۹۸ امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
- ۱۰۰ مسلک احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
- ۱۰۲ باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم
- ۱۰۸ حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیب محرم کیسے تھے ؟
- ۱۰۹ باب ما جاء في صيد البحر للمحرم
- ۱۰۹ ٹڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البر میں ؟
- ۱۱۱ باب ما جاء في الضبع يصيدها المحرم
- ۱۱۲ ضبع کی حلت و حرمت
- ۱۱۵ باب ما جاء في الاعتسال لدخول مكة
- ۱۱۶ فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
- ۱۱۶ باب ما جاء في كراهية رفع اليد عن رؤية البيت
- ۱۱۹ باب ما جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ما سواهما
- ۱۱۹ حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
- ۱۲۱ فائدہ (اخبار مکہ کے مؤلف)
- ۱۲۲ باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف
- ۱۲۲ مسئلہ الباب اور احناف کے دلائل
- ۱۲۴ احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۴	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۳	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تسخیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	”فسودتہ خطایا بنی آدم“ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلاۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلاۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	حُجَس کا مفہوم ومصداق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عرۃ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۴۶	یوم النحر کے مناسک اربعہ
۱۴۶	مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
۱۴۹	دلائل فقہاء
۱۵۱	فائدہ مہتمہ
۱۵۳	باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت
۱۵۴	عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
۱۵۴	اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
۱۵۶	مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
۱۵۶	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
۱۵۶	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
۱۵۷	دلائل
۱۶۰	وجہ اختلاف
۱۶۰	ایک لطیف نکتہ
۱۶۱	باب مَا جَاءَ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ يَجْمَعُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
۱۶۲	وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
۱۶۲	باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
۱۶۲	مبیت مزدلفہ کا حکم
۱۶۲	باب (بلا ترجمہ)
۱۶۳	یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
۱۶۴	یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
۱۶۴	یوم النحر کے سوا البقیہ ایام میں رمی کا وقت
۱۶۴	ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
۱۶۵	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف تُرمی الاجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۷	باب ما جاء في إشعار البدن
۱۶۷	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۷	إشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کرامت اشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	اشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد۔
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء في تقليد الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صنۃ تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطف الهدى ما يصنع به
۱۸۰	باب ما جاء في ركوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بأي جانب الرأس يبدأ في الحلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعیین
۱۸۲	حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء في الحلق والتقصير
۱۸۵	حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الاحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متقبل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسئلۃ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الکوفۃ کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ رائج قول و روایا میں تعارض کی توجیہ
۱۹۴	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فکتا نلبي عن النساء“ کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة ھی أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۰۳	باب ھک منہ
۲۰۳	”دخلت العمرة في الحجة إلى يوم القيامة“ کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب ما جاء في العُمرۃ من التَّعْمِيرِ
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب ما جاء في عُمرۃ رَجَبٍ
۲۰۸	باب ما جاء في عُمرۃ رمضان
۲۰۹	باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر او يعرج
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب ما جاء في الاشتراط في الحج
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف وداع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب ما جاء من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت
۲۱۹	طواف وداع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف وداع ہے ؟
۲۲۰	طواف وداع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول " خردت من يدبك " کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	السبیت بمني فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مبہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یوم الحج الاکبر کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النهي عن التمتي للموت
۲۵۵	علاج بالکتی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والربع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثير کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بحرق الجبين
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نفي الجاهلیہ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی مانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وتراثلثا أو خمسا أو أكثرہ کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدرؤا کافود میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلینا حقوہ فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفن ضرورت
۲۸۱	کفن مسنون
۲۸۲	تین گپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قمیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت بکاء اہلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أراج فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعھن الناس کی تشریح

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۹۳	کیا تعزیراً امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
۲۹۳	باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ
۲۹۳	جنائزہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب اہل اہل
۲۹۵	دلائل احناف
۲۹۷	باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنائزۃ
۲۹۷	خلف الجنائزہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
۲۹۸	میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
۲۹۸	باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائزۃ
۲۹۹	غائبانہ نماز جنائزہ
۳۰۲	تکبیرات نماز جنائزہ
۳۰۳	باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزۃ بفاتحة الكتاب
۳۰۵	نماز جنائزہ میں شمار سے متعلق بحث
۳۰۶	باب ماجاء فی کواہیۃ الصلوۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
۳۰۶	اوقات مکروہہ میں فن کا حکم
۳۰۷	باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
۳۰۹	جنائزہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۰	منشأ اختلاف
۳۱۱	جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۱	باب ماجاء این یقوم الإمام من الرجل والمرأة
۳۱۲	باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
۳۱۲	شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
۳۱۲	میانہ الباب
۳۱۳	شہید کی نماز جنائزہ کے ثبوت پر دلائل

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۶	نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات و توجہات
۳۱۸	باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
۳۱۹	صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
۳۲۰	باب ماجاء فی القيام للجنائزۃ
۳۲۱	باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
۳۲۲	باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت
۳۲۲	قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
۳۲۴	باب ماجاء فی تسویۃ القبر
۳۲۴	قبر کو بلند کرنے کی جائزہ
۳۲۶	قبر کی بلندی کی ہیئت
۳۲۶	باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
۳۲۷	باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
۳۲۹	زیارت قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
۳۳۰	باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
۳۳۰	میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
۳۳۰	قوله: وکتاکندمانی جذیمة حقبة الخ
۳۳۱	مستم بن نویرہ یربوعی
۳۳۱	باب ماجاء فی الدفن باللیل
۳۳۳	قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
۳۳۳	میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
۳۳۵	باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
۳۳۶	طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
۳۳۶	باب ماجاء فیمن قتل نفسه
۳۳۶	خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	كفالت عن الميت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نكاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عہد مالی ؟
۳۴۴	نکاح کسبائز ہے ؟ اور کسب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۷	”بائعۃ“ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنََهُ فَرَوْجُوْهُ
۳۴۹	کفارت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی ؟
۳۴۹	کفارت اسلام کے ”اصول مساوات“ کے متافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوْبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي اِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۳	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۳	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طہر حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۳	غنا وغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۶	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۶	عربی میں مختلف منیافقوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۶	مرد کے حق میں رنگ والی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قولہ : "أولم ولو بشاة" میں "لو" تفسیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْنِي
۳۷۳	حُكْمُ النِّكَاحِ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احسان
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ
۳۸۳	حنفیہ کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نفاذ شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خفیۃ نکاح کی تین آیات پڑھ جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی إکراه البتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب مَنہ
۳۹۳	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۷	باب ماجاء فی الرجل یعق الامۃ ثم یتزوجہا
۳۹۷	کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط التحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد وعدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۳	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی علت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قوله: "لا جلب ولا جنب" کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة
۴۱۳	نو مسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قوله: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: "هذا حديث غير محفوظ"
۴۱۶	قوله: "لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأناث زوج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیسے ہے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	حلوان الکاهن
۴۲۰	کاهن اور عزرائیل میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شراء علی شراء أخيه
۴۲۱	سوم علی سوم أخيه
۴۲۲	خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۲۲	قوله: وأما معاوية ففعلوك
۴۲۳	باب ماجاء في العزل
۴۲۳	عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۴	ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء في القصة للبكر والثيب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء في الزوجين المشرکین یسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے ؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
۴۳۲	باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها
۴۳۶	ابواب الرضاع
۴۳۶	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۹	باب ماجاء في لبن الفحل
۴۳۹	"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے؟ اختلاف فقہاء
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاة لا تحرم إلا فی الصغردون الحولین
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ تقتق ولہا زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیاء عتق محض شوہر کے
	علامہ ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پر امتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراهیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہودی میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ الشُّنَّةِ
۴۶۲	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمرؓ فی الحیض
۴۶۴	حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فَمَنْهُ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أُرَايْتُ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ
۴۶۵	حیض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے
۴۶۶	حکم وقوع الطلاق فی الحیض والاختلاف فیہ
۴۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں قہر کے دلائل
۴۷۵	فریق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۷	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تغیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قولہ : لاندری اُحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور حجیت حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۳	میلۃ الباب
۴۸۳	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور اسکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور اسکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدد طلاق میں مرد کی حریت وعدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریبی المعنی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدة المختلعة
۴۹۶	خلع نسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراویحی طرفین پر دال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ ”الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے جمہور کا استدلال

- ۵۰۱ باب ماجاء فی مداراة النساء
- ۵۰۱ عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
- ۵۰۲ باب ماجاء فی الرجل یسألہ ابوہ أن یطلق زوجته
- ۵۰۳ کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
- ۵۰۴ والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
- ۵۰۶ باب ماجاء فی طلاق المعتوه
- ۵۰۷ سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
- ۵۰۸ باب (بلا ترجمہ)
- ۵۰۹ حضرت عائشہ کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من کان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب
- ۵۰۹ زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدر ہیں
- ۵۰۹ باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنہا زوجها تضع
- ۵۱۰ متوفی عنہا زوجها غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجها کی عدت
- ۵۱۰ حاملہ متوفی عنہا زوجها کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض
- ۵۱۱ "أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں
- ۵۱۱ باب ماجاء فی عذۃ المتوفی عنہا زوجها
- ۵۱۲ عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
- ۵۱۳ "مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
- ۵۱۳ سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
- ۵۱۴ حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
- ۵۱۵ کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
- ۵۱۵ مطلقہ بائنہ یا مغلفہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
- ۵۱۶ محالۃ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
- ۵۱۷ قولہ، وقد کانت إحدائک فی الجاہلیۃ ترمی بالبرق علی رأس الحول
- ۵۱۷ باب ماجاء فی کفارة الظہار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" اصطلاحی نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضاے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درس ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۴۳	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوال مختلفہ
۴۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۴۴	”نسئ“ کی تفسیر
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۴۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۴۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء پر مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضاء؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج“ و بعدہ عمرہ؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹھا سے زائد صحابہ کرامؓ کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الدبر وعفا الأثر.... حلت العمره لمن اعتمر“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق يقتلن فی الحرم الخ میں ”والکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰-۹۱	”الغراب الابیق“ میں ”أبقع“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکلح کے جواز پر دال بعض آثارِ صحابہؓ
۱۰۱	”تزویجھاوہو محرمہ“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپؐ کو حالتِ احرام میں زندہ حمار و حشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبیع کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۴	کیا صید ما کول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیۃ البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیتِ دعائے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے مسئلہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دشا یا گیارہ مرتبہ سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائلِ قطعیہ
۱۳۷	گناہِ کبیرہ کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاس مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی آمن ما کان الناس واکثرہ رکعتین“ کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منی میں قصرِ صلوٰۃ مناسک حج کا حق ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	”بطنِ عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۴	بطنِ عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

- ۱۴۴ جمع۔ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
- ۱۴۵ محبت سے متعلق تحقیق
- ۱۴۶ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محبت کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
- ۱۴۷ مناسک اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
- ۱۴۹ مناسک اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ کے دلائل
- ۱۵۰ "لا حرج" والی روایات سے نفی اِثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
- ۱۵۱ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
- ۱۵۳ مناسک اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
- ۱۵۴ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
- ۱۵۵ حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
- ۱۵۷ مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
- ۱۵۸ حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
- ۱۶۰ وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
- ۱۶۳ یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
- ۱۶۷ تقلیدِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
- ۱۶۷ تقلید و اشعار کی ایک اور حکمت
- ۱۶۸ کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
- ۱۶۹ اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد
- صاحب تحفۃ الاحوذیؒ کی بات بے وزن ہے
- ۱۶۹ احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبی عن المثلہ کے مقابلہ میں
- ترجیحاً للحزم مرجوح کہنا بہتر ہے
- ۱۷۰ اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات
- ۱۷۱ صاحب "تحفہ" کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
- ۱۷۳ معارضہٴ صوریہ کے موقع پر سلف کی نارسائی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل فلائد ہدی رسول اللہ ﷺ کلمہ غنائی کی ترکیب متعلق اہم و حسنت
۱۷۵	تقلید غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلید ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوع بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سارے مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لئے پر دینے کا حکم
۱۸۳	موتے مبارک کی تقسیم و اعطاس سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتبار ربیع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	معلق کے بعد طواف زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وہو قول اهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامع
۱۹۲	حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھنے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یوم عرفہ میں ترک تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طواف زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپ نے ظہر کی نماز میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	”ابطح“ یا ”مقصب“ سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپ کے وادی مقصب میں قصدا اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنعیم
۲۰۵	تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ ”رجب“ منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے ”احصار“ کی تھقیق اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تائید

صفحہ	نواشد و مباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —
۲۱۸	کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی وقت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۲۱۹	طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —
۲۲۰	کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —
۲۲۲	ابراہیم نخعی کی مراسیل —
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —
۲۳۱	قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الحدیث کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی ماثیادرا کبائے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے؟
۲۳۲	حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	دودن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاوّل منہما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منہما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منہما" کی تقدیر پر مطلب —
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاوّل منہما" کی روایت کی دو توجہیں —
۲۴۳	نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —
۲۴۵	یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذیؒ کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —
۲۵۱	روایت "ما دمر زمر لما شرب لہ" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہو کر زمر زم پینے کا حکم —

آبَوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایات
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرؓ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نعی اور "نعاء فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ نعی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ انہی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابو حنیفہؒ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أَشْعُرُهَا بِه" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من غسل المیت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من غسل المیت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من غسل المیت کی حکمت
- ۲۸۰ حضرت علیؓ کو سنا کپڑوں میں کنکھنے سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت: لیس فیہا قمیصینؑ کی ایک اور تفسیر
۲۸۶	دعوت میں اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امراءتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ہے یا ”داعی امراءۃ“ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکار بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تعذیب میت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الاحباب“ کی تشریح
۲۹۲	قولہ: والانواء، مطربا بنود کذا کی تشریح
۲۹۳	مشی امام الجنازہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنازہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مستدل روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اقتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشی امام الجنازہ اور قائلین مشی خلف الجنازہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنازہ خارج مسجد اور معسلٰی داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوٰۃ علی اللیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جواز صلوٰۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوٰۃ علی القبر جائز ہے؟
۳۲۱	جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک مباحثہ
۳۲۸	زیارت قبور النساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتناكند مانی جذیمۃ الخ و شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متمم بن نویرہ کے قول ”کان راللہ اخی“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد
۳۴۳	<h2>اجواب لنکاح</h2> <h3>سَنَ تَهْوِلُ اللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّم</h3>
۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادۃ کے افعیل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادۃ کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفالت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخلوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہما کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق مقتدین و متاخرین کی اصطلاح کا فرق اور { موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بتیس روایات کے حوالجات
۳۶۲	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنون و مستحب ہونے سے متعلق اقوال
۳۶۹	"اولم ولو بشاة" میں "لو" کے تقلیل یا کثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال
۳۷۲	دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟
۳۷۲ و ۳۷۳	عبارت نسا سے نکاح کے منقذ ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف
۳۷۵	عبارت نسا سے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے رائج ہونے کی وجہ
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب
۳۸۲	"ففسا حها باطل" کی ایک اور توجیہ
۳۸۳	نکاح میں "بیتہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق امام مالک کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف
۳۸۹	لفظ یتیم صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے
۳۸۹	مقدار مہر سے متعلق متفرق فوائد
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذی کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صنف بطور مہر محبت دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟
۳۹۴	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق
۳۹۶	"المس ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہر بنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۳۹۷	جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتقادا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَلَّل“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۳	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حلت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی من متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیبر“ ظرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا نقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی مانعت پر روافض و خوارج کے سوائت کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول ”هذا حديث غير محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورغال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قول راجح
۴۱۸	کافر زوجین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاهن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۴	عزال کی مانعت سے متعلق روایات کی مکت

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲۶	ائمہ ثلاثہ کے مساک میں شبیہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	اعدال زوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۲	حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
۴۳۴	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شوہر کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر قلمرض درست نہیں

ابواب الرضاع

۴۳۶	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر متلی استدلال اور اس کا جواب
۴۴۰	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۴۱	کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
۴۴۴	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۸	مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۵۳	«الولد للفرأش» والی روایت متواتر ہے
۴۵۴	اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
۴۵۶	کیا ثبوت فراش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان و ملی شرط ہے؟

آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۶۱	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۶۴	طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۶۵	حیض میں دن حملنے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۶۶	طلاق فی النیض محسوب ہے
۴۶۷	«انت طالق البتة» کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۶۸	عویمرجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
۴۶۹	تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن سبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
۴۷۰	مطلقة ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
۴۷۲	موطا امام مالک کی سنہ ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
۴۷۲	”وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
۴۷۲	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثاً ذالی روایت ضعیف ہے —
۴۷۹	تین اکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک ”إختاری“ کا حکم —
۴۸۵	مستوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کفئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
	کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوب نفقہ پردال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
۴۸۷	ابراہیم نخعیؒ کی مرسل علی الاطلاق منبول ہیں —
۴۸۸	خصوصی حالت کے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
۴۹۰	عدم نفقہ و سکنی پردال نسائی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
۴۹۳	عد و طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف —
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت میں ”ولکنی أکفر الکفر فی الاسلام“ کا مطلب —
۵۰۱	”الَّذِي بَيْدَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
۵۰۱	مدارۃ اور مداہنت میں فرق —
۵۰۴	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

صفحہ	فوائد و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتداء اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور محتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۳	صغیر اور کافر پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں اخاف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں —
۵۱۷	زمانہ بیاہیت میں عدت کے انتہا پر عورت کے مینگنی پینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا —
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلاہ میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق اخاف و شوافع کا اختلاف —
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور بقیہ کا مسلک اور اس کا جواب —

وَاٰخِرُ حَجْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الحج

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔

حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو الافتح والکسر لفتان وبہما قرئ فی التنزیل فی السبعة ، وقان الطبری : انکسر لفتح والفتح لغيرهم۔ وفي "امالی الہجری" اکثر العرب یکسرون الحار وعن الحسین الجعفی : ان الفتح الاسم ، وانکسر المصدر وعن غیرہ عکسہ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عنہ -

۲۔ اصل الحج واللفظ : القصد ، وقال الخلیل : کثرة القصد إلى المقصود ، وفي الشعر : القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج ، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۳ مرتب عنہ

۳۔ کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکور تعریف کی شرع کرتے ہوئے لکھتے ہیں : والمراد بالزیارة الطوان والوقوف ، والمراد بالمکان المخصوص : البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات ، والمراد بالزمان المخصوص : في الطواف : من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر ، وفي الوقوف : زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۴ مرتب

۴۔ قال العینی : ذکر القرطبی أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة ، وقيل : سنة تسع ، قال : وهو الصحيح ، وذكر البيهقي : أنه كان سنة ست ، وفي حديث ضمام بن ثعلبة ذكر الحج ، وذكر محمد بن حبيب ان قدومه كان سنة خمس من الهجرة ، وقال الطبري : وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع ، و ذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان ، وقال (مام الحرمين : سنة تسع أو عشر ، وقيل سنة سبع ، وقيل : كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج ، قبیل باب وجوب الحج وفضله ۱۵ رشید اشرف

میں فرض ہوا۔

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت یہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی ہے۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضا۔ وادایں گئے۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ مسلمانوں میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے قاد الحافظ: ثم اختلف في سنته فالجمهور على انها سنة لا نزل فيها قوله تكا "واقيموا الحج والعمرة لله" وهذا يثبت على أن المراد بالتمام ابتداء الفريضة، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي بلفظ "واقيموا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بتمامه الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأمر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام در رس ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۴) باب ما جاء إذا أدت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزرا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الثقل عند استتباع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۲۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۳۔ هذا المختص مافي "المجموع" وقواعد ابن رشد "وشرح" القنع - كذا في معارف السنن (۶ ص ۲۳۸) ۱۲۔
۴۔ قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۲، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفتق وترد شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولومات ولم يحج أثم بالإجماع ۱۲ مرتب
۵۔ لفظ نسي مصدر، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب اشہر حرم میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔
لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سیرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے اب تو یہ خیال لازم آتی کہ

کے مطابق تھاجو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ کا انتظار کیا، اسی کی طرف
 آئیے "الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله السموات والارض" سے اشارہ فرمایا۔
حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسری
 شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی
 اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔
 واللہ اعلم۔

باب ماجاء في حرمة مكة

عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دوسرے یک "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع "شہر حرام"
 نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲
 ۱ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب البغازی، باب حجة الوداع ۱۲۰ م

۲ قال ابن قدامة: "فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتحة مكة سنة ثمان وأما آخره سنة تسع بمحمد
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكرينادي
 "أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله
 دينه"۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۲) تحت مسألة: فمن شرط فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ مرتب
 ۳ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۵ جیسے اعرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفر ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شئ بتلك الاستطاعة بخلاف ما
 لو ملكه مسلما فلم يهتج حتى انتفرح حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب
 ۷ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ وسلم (ج ۱ ص ۲۳)
 باب تحريم مكة الز ۱۲ مرتب۔

اِذْنِ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أَحَدْتُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْزَلَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَهُ أَذْنًا يَدُوعًا، قَلْبِي وَأَبْصَرْتَهُ عَيْنًا يَحِينُ تَكْلِمًا بِهِ“ عمرو بن سعيد بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعیدؓ حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔“

”أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنٌ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ مَكَّةَ - تَرْتُمُّهَا اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ لِأَمْرٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْنُكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً“ حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اِذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مُر جھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اُدیعصد بہا شجرة میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما ائنتہ الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں۔ ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مر جھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اِذخر

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

۲۔ قال الحجازيون - مالك والثايفي وأحمد وإسحق وغيرهم - إن للمدينة حرماً مثل حرمة مكة، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها، ثم عند ابن أبي ذئب فيه جزاء مثل ما بمكة، وعند الثايفي في القديم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرين لا يجب الجزاء ولا يحل أخذ السلب، وقال الثوري وعبد الله بن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يحرم أخذ صيدها وقطع شجرها إلا أنه يكره كما قال القاري في المرقاة - قال في الكافي: لأن حل الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة فلا يحرم الإبطاع كذلك ولم يوجد، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة - وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۲۹۸) باب فضل المدينة، والمعارف للبخاري (ن ۶ ص ۱۲۲) ۱۲ م رتب عن غيره ۳۔ ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرة" ج: اِذخر ۱۲ م

کبھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب. ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خویری کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خویری کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔
إن الحرم لا يعيد عاصيا ولا نارا أبدية ولا فارقا بخربة اگر کوئی شخص کوئی بنائیت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی بنائیت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر بنائیت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے بنائیت کس جگہ کی ہے؟ اگر بنائیت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعی اور امام مالک اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا۔

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ م

۱۳ الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء يعني: "المجانية" كما بين الترمذي وثبت تفسيرها "بالسرقه" في رواية المستملی. معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ویرری" بخزیه "اس صورت میں مطلب یہ ہوگا" ولا فارقا بخربة یستحیی منها" کما فی "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب
۱۴ فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتص منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى الحرم. كذا في العارن" (ج ۶ ص ۱۳۲) ۱۲ مرتب

۱۵ فتح الملبم (ج ۲ ص ۱۲) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ، اقول العلماء، فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ إليه ومعلوم السنن (ج ۶ ص ۱۲) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفنا في هذا أهولا، الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في المدة (ج ۱ ص ۵۴) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب

سیرت باب مسائب احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إِنَّ الْحَرَمَ لَا يَعْزُبُ عَنْ عَاصِيٍّ وَلَا فَارٍّ أَبَدًا"۔

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحہؓ بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ ”کلمۃ حق اُرید بها الباطل“ کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے ”عاصی“ تھے، نہ ”فار بالدم“ اور نہ ”فار نحرہ“ بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پہ پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب طاب جاء في ثواب الحج والعمرة

عن عبد الله (بن مسعود) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تابعوا

بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب
له حافظ ابن حجر قريبا تهذيب (ج ٢ ص ٥٨٩) رقم ٥٨٩ من الكتب هي : عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية
القرشي الأموي المعروف بالاشدق تابعي ، ولي إمرة المدينة لمعاوية ولابنه ، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعين ،
وهو من زعم أن له صحبة ، وإنما لأبيد رؤية ، وكان مسرفا على نفسه ، من الثالثة ، وليست له في مسلم
رواية إلا في حديث واحد - (أخرج حديثه) م (مسلم) مد (أبو داود في المراسيل) ت (الترمذي)
س (النسائي) ق (ابن ماجه) ١٢ مرتب

۱۵ چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزم کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان ان یرکبہ ان یکن اعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۱۴) ۱۲ مرتب

۳۵ ان کے ترجمے کے لئے دیکھیے تقریب التهذیب (ج ۲ ص ۵۲۴) باب الکنی، حرف اشین المعجمہ (رقم ۵) ص ۱۲ م

لکه معارف السنن (ج ۶ و ۷) ص ۱۲ م

هـ الحديث أخرجه النسائي (ج ٢ ص ٢٠٠) كتاب مناسك الحج، فضل المتابعة بين الحجة والعرة ١٢ م
 له الكبير - بالكر الزق (دعوى) الذي ينفذ فيه، وأما الموضع فيه، وأما الموضع الذي يوقد فيه
 الفحم كقول من حانوت الحداد والصائغ فهو الكور - بضم الكاف - وقيل: بالعكس، وقيل لا فرق بينهما،
 والقول الأول قول صاحب "المحكم" وأكثر أهل اللغة على أن الكبير حانوت الحداد والصائغ - وهذه الأقوال كلها
 ذكرها البدعي في "العمدة" (د - ص ١٤٠) والحافظ في "الفتح" (٤٠ - ٧٦) كذا في المعارج (ج ٦ ص ١٢٠) مرتبة في
 في الحديث - بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة - من الحديد ونحوه: لونه وغيره كامل ١٢ م

والفضة: حج سے صرف صغار معاف ہوتے ہیں یا کبار بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے۔^۱ اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی رائج ہے۔ حدیث باب اور ”من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمته“ کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔^۲

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ص ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً مکبراً مهمللاً ملتباً مصلياً داعياً“ ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) نیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبار من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الذين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعيامات والزكاة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطلق الدين وتأخير يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صار آثماً الآن“ (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور بروایة أبي هريرة ۱۲ م

۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاهره غفران الصغائر والكبائر والتبغات“ (فتح الباری ص ۲۰۳)

باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایة ابن شماسه المحرر۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأيت الشيطان يوماً هوفيه أصفر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أعظ من في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم يرد الخ..... مؤطا امام مالك (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أو النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتيه عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد عفرت لهم ما خلا الظالم، ←

”لیس للحجة المبرورة تواجد إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ملك زاداً وراحلةً تلبسه إلى بيت الله ولم يبع فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص جو نہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس نے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال: أي رب! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغزت للظالم، فلم يجب عشيت، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر: بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تفعل فيها فما الذي أضحكك؟ - أضحك الله سنك - قال: إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي، وغفر لأمتي، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكني ما رأيته من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲) کتاب الادب، باب فی الرجل يقول للرجل: أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیل کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبار بالحق والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ رشید شریفی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۶ و ۲۴۷) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: والذي يظهر لي أن يفتر الحجة المبرور بقوله تعالى: "فَلَا رَيْبَ وَلَا فَسْوَكَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" فمن كان حجة بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

۲۔ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي - كما قال الشيخ محمد فواد عبدالباق

تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶۷) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملتِ ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین النجلی و بین الشریک والکفر ترک الصلوٰۃ"۔

حدیث باب اگرچہ حارث کے ضعف اور ہلال بن عبد اللہ کے مہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تشریح الباب بزیادۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة - ۱۲ م

۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۲ ص ۲۳۳) رقم ۱۱۱۱۱ الترهیب عن ترک الصلوٰۃ بمرؤم (مسلم ۵ د) (ابوداؤد) ت (ترمذی) ۵ (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۲ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یهودیا أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۳) کتاب الحج باب إیمان الحجة۔ اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسنادہ غیر قویٰ فلہ شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام محمد نے اپنی کتاب الایمان میں "دکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنع من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔ التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابومریرہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجة الاسلام غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أتی المیتین شاء إماماً یهودیا أو نصرانیا۔ التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبد الرحمن القطانی اور ابوالمہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یهودیا أو نصرانیا"۔ بقولہا ثلاث مرات۔ رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة فخلت سبیلہ" (ج ۴ ص ۲۲۴) باب ما مکان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص الحجیر میں حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقف إلى مرسلاً ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحملاً على من استعمل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافہ اثر

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة . اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت تَرَآنی وَبِئْسَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے ، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت ممتدہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸) أبواب المناسك ، باب ما يوجب الحج ۱۲ م
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال ، كما في بداية الجهد لابن رشد ، وقيدته غيره بمن عاده السؤال - كما في المعارف (ج ۳ ص ۲۵۱) - وراجع لتفصيل المذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ م ۱۲

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت ممتدہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؒ ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) متی بحیال الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو هنا شعب بمكة يسمى شعب الخوز، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المكي مولى بني أمية، متروك الحديث، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) "ت" (الترمذی) س (النسائی) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۶) ، رقم ۳۲۳ ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۲

۳۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود“ آگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱ تا ۱۱)، کتاب الحج، احادیث الفود فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنیؒ میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۱۷۱ ۱۲ مرتب

۵۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے ”لا یشیت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح رواية الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا“

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: ”وروی من أوجه أخرى کلها ضعیفة“ (ج ۲ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شی منها“

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدک حاکم (ج ۴ ص ۴۴۲ و ۴۴۳)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔

”حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم الحافظ بالكوفة وأبو سعيد إسماعیل بن أحمد التاجر قال ثنا علی بن العباس بن الولید البجلي ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبي زائدة عن سعید بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی الله علیه وآله وسلم فی قوله تبارک وتعالى: ”وَبَشِّرِ النَّاسَ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة، (بقية الكلى ص ۶۶)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسل مروی ہے۔ قال: لَمَّا نَزَلَتْ "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَوِ السَّبِيْلُ؟ قَالَ: زَادَ وَرَاحِلَةٌ۔ یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم:) ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایتہ عن قتادة۔

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد القرانی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وروی عن سعید بن أبی عمرو بن حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة "ولا أراه (أی ولا أری الموصول) إلا وهما" (سنن کبریٰ ج ۲ ص ۳۳) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زادا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "المجوہر النقی" میں لکھتے ہیں:

"قلت: حدیث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطني (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱۶، کتاب الحج رقم ۷۷۷-۴) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه في المستدرک وقال: صحیح علی شرطہما، فنقول البیہقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحديث بلا دلیل فیحمل علی أن قتادة فیہ إسنادین و کثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف مسینی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ اللفظ لسعید بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا هشام ثنا یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۱)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے:

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شاذب المقرئ بواسط ثنا شعیب بن أيوب ثنا أبو داؤد۔ یعنی المقرئ۔ عن سفیان عن یونس عن الحسن قال: سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال: الزاد والراحلة۔ امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا شاهد لحديث ابراهيم بن يزيد الخوزی۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲۷) باب بیان السبیل الالی بوجودہ۔ یجب الحج إذا تمكن من فعله ۱۲ مرتب عنی عنہ

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! ففى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت : اس پر اجماع ہے کہ حج کی
فرضیت عمر میں مرتبہ واحدہ ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

۱۔ جیسا کہ سنن سعید بن مسریٰ مروی ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الأمصار
فينظر ما كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۵) کتاب الحج - اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيلاً " (ج ۴ ص ۳۳۳)
باب إمكان الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ معسنو ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے ، " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال : " نَادَ وَرَاحِلَةً " (ج ۴ ص ۱۵۱) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتبہ
۲۔ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل : الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۸)
کتاب الحج ، رقم ۱۵۱ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ
۳۔ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه
ابن ماجه في سننه (ص ۲۰) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ

۴۔ لکھا کہ قال النوى : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد تجب
زيادة بالندب " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ

۵۔ اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۱۵۱) کتاب الحج
باب وجوب الحج ، میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۱۵۱) باب
وجوب الحج اور ابن ماجہ (ص ۲۰) ، باب فرض الحج میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور بہ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہونا، بخلاف مسلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ مضاف میں لہذا ان کے تکرار سے مأمور بہ میں بھی تکرار ہوگا۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر و حجة بعد ما ہاجر و معہا عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوف عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوف مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی کھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۱ مرتب
۳۔ قال الشیخ البیہقی: ثم إن قوله "معہا عمرہ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحة علی أنه - صلی اللہ علیہ وسلم - کان قارناً فی حجة الوداع. وهذا یفیدنا فی مسألة أفضلیة القرآن کما سیأتی قریباً - معارف السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر مال ہے ۱۲ م
۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" ج ۳ ص ۱۹۱ میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الہجرة مرات قبل النبوة و بعدھا" کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ (۱۲ م)
۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدًا (ابن النعمان) عن هذا فلم یعرفہ من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورأیتہ لا یعدہ هذا الحدیث محفوظاً اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا صحت ختم ہو جاتا ہے، لیکن کچھ بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل ہجرت حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل ہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل لأبي جهم
في أنه بُرّة من فضة فخرها“ اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا فی الب۔ ایتۃ والنہایۃ (ج ۵ ص ۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ م
۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أن لا ندرى عدد دها“ معارف (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ م

۳۔ ہی حلقۃ تجعل فی لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع علی بُری و بُران و بُرین
بغتم باء کما فی مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :
مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، ففخر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب
حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنة ففخر ثلاثين بيده وأمرني ففخرت سائرهما“ (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ لکھ سفویہ)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فہماور نہ دُور از کارت و بلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
در اصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصود حدیث اور غرض حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دست مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں نہ آئے، اس لئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جس کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اونٹ قربان ہو گئے اور تیس اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، ”فخر ما غیر“، اور فخرت ساٹھا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۳)، باب لا یعطی الجزاء من الہدیٰ (شیبا) میں اور علامہ مینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطی الجزاء الخ میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اونٹ قربان کر کے تریسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔
حافظ ابن حجرؒ اور علامہ مینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصرح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أنه صلى الله عليه وسلم غر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون إلى إعلالها“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف على من أعل الحديث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال شيخنا (الكثيري) ومحمد بن عدي أنه نحو ثلاثا وستين في مجلس، ثم فرغ آخر غر خمسا، فلا منافاة بين الروایتين“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثين“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

والله اعلم۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرد
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانی دم شکرہ
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شور بہ پیا، حالانکہ دم جبر
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالفهم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعم
البقر أيضاً۔ معارف (ج ۶ ص ۱۵۸) ۱۲ م

لله البضعة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهي القطعة من اللحم، شرح نووي علی م (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب

لله لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق الحارث والمتنع۔ معارف (ج ۶ ص ۱۵۸) بزيادة ۱۲ م
لله معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵۸) ۱۲ م۔ ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲

لله الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۲۴) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۵ و ۲۱۶)
باب ما جاء كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ ۱۲ مرتب

لله ثلاث منها كانت في نوى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذی القعدة وأعمالها في ذی الحجة۔ (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب
لله الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتخفيف قيد المتقنون۔ وقال الخطابي في تهذيب المحدثين:
إن هذا مما ثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في القري، وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،
وصوبه الخطابي وهو ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجته . نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ سنہ ۶ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ ۶۰ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ سنہ ۶ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ سنہ ۶ھ کورات کے وقت جمرہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے سنہ ۶ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من ائی موضع احرم النبى ﷺ

عن مجاہد بن عبد اللہ قال : لما أراد النبى صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

سہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲

سہ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى رحمه الله :

وفي الأوجز تستعمل عمرة القنينة وعمرة القضاء وعمرة القصاص . زاد الزرقاني : وتسمى عمرة الصلح ، ذكره الحاكم ، وزاد صاحب الخيس :

غزوة الأيمن ، قال : وسميت عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية " حجة الوداع وجزء عمرات النبى صلى الله عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمرة القضاء .

قال الشيخ البنورى رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول : عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية ، هذا مذهب أبى حنيفة ،

وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها ، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" .

ظاهر خلافه ، والتسمية بـ "عمرة القنينة" لا ينبغي فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى ، فيصح كل تعبير ،

غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض ، انتهى مختصراً ومختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲

مرتب عفا الله عنه .

سہ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبى صلى الله عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۲۹)

وما بعدها . ص ۲۴ تا ص ۲۸ و ج ۳ ص ۶۷ و ص ۱۳۹ (۱۲ مرتب

سہ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذى . كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على

سنن الترمذى (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲

الناس فاجتمعوا، فلما أتی البیداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہؑ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپؐ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپؐ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزری: "البیداء: البریة والمراد بہ فی الحدیث موضع مخصوص بین مکة والمدینة" جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۲، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

لکہ بالمہملۃ والفاء مصغراً، مکان معروف بینہ و بین مکة ماٹا میل غیر میلین، قالہ ابن حزم، وقال غیرہ: بینہما عشر مراحل، وقال النوی: بینہما و بین المدینة ستة أمیال (وقیل: أربعة، وقیل: سبعة۔ حجۃ الوداع ص ۱۹) و وہ من قال بینہما میل واحد و ہوا بن الصبغ، و بہا مسجد یعرف بسجد الشجرة خراب، و بہا بئر یقال لہا بئر علی (وہی نسبة إلی علی من الأعراب البدویین دون علی کرم اللہ وجہہ۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مہل اہل مکة للعبۃ والعمرة۔

واعلم أن ذا الحلیفۃ تشی الیوم بـ "بیر علی" و بـ "أبیار علی" و ہی علی تسعة کلومترات من المدینة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) و حجۃ الوداع (ص ۱۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل فی دبر الصلوة" سنن نسائی (ج ۲ ص ۱) کتاب مناسک الحج، العمل فی الإہلال۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) باب ما جاء منی أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلی (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ أوجب فی مجلسہ فأهل بالحجۃ حین فرغ من رکعتیہ" (ج ۱ ص ۱۲) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

لکہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البیداء التي یکذبون فیہا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، واللہ ما اهل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۲ مرتب ۵ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے "ان إہلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذی الحلیفۃ حین استوت بہ راحلہ" (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسک باب قول اللہ تعالیٰ: یا تارک رجالاتی علی کل ضامر۔ ۱۲ مرتب ۷ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۳ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمن پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابو حاتمؒ اور ابو زرہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابو داؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فَاِذْنِ اَقْلٍ اَحْوَالُ هٰذَا الْحَدِيثِ اَنْ يَكُونَ حَسَنًا۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۱، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا ابا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجًا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنده، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام۔ وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسلاً نسمعه حين استقلت به ناقته يهل۔ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۱ مرتب

۲۔ الخُصیف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبو عيون، صدوق، سنی الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخبر له الأئمة الأربعة سوى الشافعيين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۲، رقم ۱۱۲) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۶) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲
۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۶) باب وقت الإحرام ۱۲

۵۔ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) تلبیة ما على الارض من يمين المبتلى وشماله ۱۳
۶۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۰) متى أحرم الله الصلاة ۱۲

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک اور مرتب روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلت أربع ركعات ثم أهل بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهل من المسجد، ثم خرج فأتى براحله بنفاء المسجد فركبها، فلما استوت به أهل، فسمعه الذين كانوا بنفاء المسجد، فقالوا: أهل من نفاء المسجد، ثم مضى، فلما علا البيداء أهل، فسمعه الذين كانوا بالبيداء فقالوا: أهل من البيداء، وصدقوا كلهم^۱۔
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھے یا ساقِ ہدی نہ کرے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تہران

۱۔ کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص ۲ و ۳) - ۱۲

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور ان الافضل ان يحرم اذا انبعت به راحلته " معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱) نقلاً عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلکِ حنفی کی تائید ہوتی ہے۔
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباسؓ أهل في مصلته إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۶) باب تہ الاحرام ۱۲
 ۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المتمتع في عرف الشرع فهو اسم لافاق يحرم بالعمرة ويأتي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحجر من عامه ذلك قبل أن يلحق بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النكاح في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحل أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمقته فإن لم يجز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب
 ۶۔ القارن في عرف الشرع فهو اسم لافاق يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة۔ وهو الطواف۔ كله أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحل أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم لعزم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود معنى القران، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

دلائل فقہاء امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

ملہ أنظر المعارف للبوری (ج ۶ ص ۲۴۲) وفيه: ثم المذكور ههنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند
 أربابها، نعم الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذلك عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية المروزي أن القرآن إن ساق الهدى، وإن لم يسق
 الهدى، فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (۳-۲۳۱) ومذهبنا بحنفية هو مذهب سفيان الثوري وإسحاق والمزني وابن
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷-۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷-۱۵۹)

(قال الشيخ البنوي: ثم ههنا بحث آخر: أن الأفراد الذي هو أفضل من القرآن عند الشافعي وغيره
 هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده مرة؟ وهذا أيضا يستلزم إفراداً في الإصطلاح، فالعقيق
 على أن الثاني هو المراد، ومتمن صرح بذلك النووي في شرح المذهب في موضعين، وصرح بأن القرآن
 أفضل من أفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف، قال: ولو جعلت حجته صلى الله عليه وسلم مفردة لزم
 منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن، أنظر شرح المذهب
 (۷-۱۶۰)، ومثله في "الفتح" (۳-۲۴۰) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القرآن): المراد بالافراد
 في الخلافية أن يتأق بكل منهما مفرداً... أما مع الإقتصار على إحداهما فلا شك أن القرآن أفضل بلا خلاف اه
 معارف (ج ۶ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) مرتبة ثالثة

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد خرمی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

سے زید بن الحباب :- بضم المهملة وموحدين - أبو الحسين العُكْلِي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۴ (م (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۶۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
۵ چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :
و سألت محمداً (أبي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت له لا يعد هذا الحديث محفوظاً (ج ۱ ص ۱۳۴) باب ما جاء كمرحج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۶ عبد اللہ بن داؤد بن عامر الزہمدانی، أبو عبد الله الخرمي - بضمجة وموحدة مصغراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۶۳ و ۲۶۴، رقم ۱۶۸) ۱۲ مرتب

۷ حد ثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجّتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جل لأبي جهل في ألفه برة من فضة، فنزع النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونزعني ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مثنى عن ابن عباس .
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔

اگر کہا جائے کہ ”ومعہا عمرۃ“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد اصرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابر کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا“ اس میں لفظ ”قرن“ قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت جابر کی روایت میں حضرت عائشہ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اَتَطْلُقُوْنَ بِحِجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَاَنْطَلَقَ بِحِجَّةٍ“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منقہ ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

(۳) اگلے باب میں حضرت انس کی روایت آ رہی ہے فرماتے ہیں : سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

ﷺ چنانچہ علامہ بخاری نقل کرتے ہیں: ”وَيَقُولُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْبَدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ“ (۵ - ۱۳۴): وَهَذِهِ طَرِيقٌ لِمَعْنَى التَّوْمُذِيِّ وَلَا الْبَيْهَقِيِّ، وَزَعَا وَلَا الْبُخَارِيُّ حَيْثُ تَكَلَّفَ زَيْدُ بْنُ الْحَبَّابِ ظَنًّا أَنَّهُ الْفَرْدُ بِهِ وَبِئْسَ كَذْلِكَ، مَعَارِفُ (ج ۶ ص ۱۸) ۱۲ مرتب

لکھ (ج ۶ ص ۱۸) باب ماجاء أنَّ القارن يطوف طوافًا واحدًا ۱۲ مرتب

مع معارف سنن (ج ۲ ص ۱۸) ۱۲ مرتب

لکھ (ج ۲ ص ۱۸) کتاب التمتع، باب قول النبي ﷺ عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما استدبرت (ج ۶ ص ۱۸) ابواب العمرة باب عمرة التمتع۔ و (ج ۶ ص ۱۸) کتاب المناسك۔ باب تقضي الحائض المناسك كلها۔

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہ ہی کی روایت میں ہے ”قلت يا رسول الله يرجع الناس بعمره ووجه وأرجع أنا بحجته“ (ج ۱ ص ۱۸)

ص ۱۸) باب بيان وجوه الإحرام ۱۲ مرتب

ص ۱۸) باب ماجاء في الجمع بين الحج والعمرة (ج ۶ ص ۱۸) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸ و ۱۹)

کتاب المناسك باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انس کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں نبیؐ کے ساتھ جہاں کے الفاظ ہیں اور

ایک میں ”أهل بركة وحجة“ کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸) کتاب المغازی، باب بعث علي بن أبي طالب وخاله بن الوليد إلى

اليمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۴ ص ۴۰ و ۴۱) باب في الإفراد والقارن، ج ۴ ص ۴۱ سمعت النبي ﷺ عليه وسلم يلبى بالعمرة

واغتر جميعاً“ اور سمعت رسول الله ﷺ عليه وسلم يقول: لبيتك عمرة وحجاً“ کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۶ ص ۱۸)

باب جواز التمتع في الحج والقارن۔ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: سمعت رسول الله ﷺ عليه وسلم يقول: لبيتك عمرة وحجاً، لبيتك عمرة

وحجاً، لبيتك عمرة وحجاً ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمره وحجّة " شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں : كنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُفْتَعَجُ بجزّتها ولعابها يسيل على ندي وهو يقول : لبّيك بحجّة وعمره معاً " نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : " إني ردت أبي طلحة وإن ركبتك لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبّي بالحجّة والعمره "۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا ،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کم سن تھے ، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں : "وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمني لعابها أسمع يلبّي بالحجّة" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

لہ الجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجزّتها : ردت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

لہ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲)۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں : كنت ردت أبي طلحة وركبتك تمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزلوا يصرخون بهما جميعاً بالحجّة والعمره (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجّة الوداع۔ اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : "كنت ردت أبي طلحة وانهم ليصرخون بهما جميعاً الحجّة والعمره" (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجہاد ، باب الارتداد بالغزو والحجّة۔ اور سند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں : "والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه ليهل بهما جميعاً" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عن عنة

لہ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن۔ وفتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادہ ہیں^۱

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارئین کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیک بحجة" کہے، چاہے صرف "لبیک بعمرۃ" اور چاہے "لبیک بحجة وعمرۃ"۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما راى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالعمرة إلى الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے "باب

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب "تمتع" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۴ ص ۴۰۴) ، باب الأفراد والقرآن) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحجة والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبى بالحجة وحده، فقلت أنا فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ماتعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبى عمرة وحجاً" انتہی۔ نصیب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزی: إن أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشرين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة"۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۱۱) باب القرآن ۱۲ مرتب معاً اللعنة

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲۱۲

لہ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۲۱۲ لہ (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

لہ (ج ۱ ص ۳۲) ۲۱۲

ساجاء فی التمتع کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت اُسی ہے کہ ان سے تمتع بالعمرة الحج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”ہی حلال“ پھر بعد میں فرمایا ”لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے ”فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج“ کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز موطا امام محمدؓ میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صغرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً“

(۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة“

(۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا ”لقد علمت أننا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل“ یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

سہ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من ساق البدن معه۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب وجوب الدم على التمتع الخ ۱۲

سہ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحجة والعمر ۱۲

سہ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بالعقيق وإد مبارك۔ نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۲) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحب أرضاً موثلاً، أبواب الحرج والمزايعة وملجاء فيه ۱۲ مرتب کہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه وإد مبارك. ك بكرماني ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة۔ یعنی القرآن۔ أو في بمعنى مع. (ج ۲ ص ۶۴) ۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع۔ روایت میں ”أجل“ کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: ”ولكننا كنا خائفين“ اس کے مطلب اور تشہیح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

- تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ " یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما تر ۔
اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے ۔
(۷) صحیحہ حضرت انس کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ذکر
کی جا چکی ہے " فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج " یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں ۔
(۸) صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں ۔
(۹) سنن نسائی میں حضرت برار بن عازبؓ سے روایت ہے " قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۷) میں ترمذی "باب التمتع" کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے ، نیز
نصب الراية (ج ۳ ص ۳۱۱) ، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے
یہی الفاظ مروی ہیں ، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے "تمتع رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأقول من نهى عنه معاوية" کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے
کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں ۔ واللہ اعلم
النبی طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵) ، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به مع باقي حجة الوداع کی روایت
میں یہ الفاظ موجود ہیں ۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ
۱ صیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الدم على التمتع ۱۱
۲ صیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ۔ مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) ۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے : "أهلكت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعمره في حجة" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) ، باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز "ن" ۱۲ مرتبہ
۳ صیح بخاری (ج ۲ ص ۳۱۳) ، باب القرآن ۔ سنن نسائی ہی میں "باب الحج بغير نيّة يقصده المعمر" کے تحت یہی روایت اس طرح
مروی ہے "عن البراء قال : كنت مع علي حين أتمرو النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ، فأصبت معه أواقي
فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي : وجدت فاطمة قد نصفت البيت بنضوح ، قال :
فتخطيته ، فقالت لي : مالك ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أتمرو أصحابه فأحلوا ؟ قال : قلت : (إنني
أهلكت بيهلال النبي صلى الله عليه وسلم) ، قال فأنت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت :
إنني أهلكت بما أهلكت ، قال : فإنني قد سقت الهدى وقرنت " (ج ۲ ص ۱۶) حضرت برار بن عازبؓ کی یہ روایت
سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے ، چنانچہ اس میں بھی "فإنني قد سقت الهدى وقرنت" کے الفاظ موجود ہیں ۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵) باب في القرآن
نیز علامہ علی التتقی نے ابواوردی ، ابن قانع اور ابو نعیم کے حوالے سے صبی بن عبد کی روایت (بقیہ الخ ص ۶۷ پر)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهلت بإهلالك، قال: فإني سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلت، لكني سقت الهدى وقرنت " اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی "ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ائمہ المومنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں "كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأتيت رجلاً من قومي يقال له ادیم التغلبي، فأمرني أن أقرن" وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم "قرن" فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم " كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵ و ۸۶) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن معبد کی روایت الفاظ کے مندرجہ کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵، باب فی القرآن) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳، باب القرآن) اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳، باب من قرن الحج والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۰ :

سہ پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نضريخ بالحجة صراخاً، فلما قد منامكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" علامہ سیوطیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الأوسط، وفيه أبو أسامة الصيقلي، ولم أجده من روى عنه غير أبي اسحاق" (ج ۳ ص ۲۳) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقتران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۳۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲

أَنَّهُ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلَّوْا بِعِمْرَةٍ وَلَمْ يَحِلَّ أَنْتَ مِنْ عِمْرَتِكَ؟
 قَالَ: إِنِّي لَبَدْتُ رَأْسِي وَقَلَّدْتُ هَدْيِي، فَلَا أُحِلُّ حَتَّى أُغْرَ“ اور ایک روایت میں
 ”فَلَا أُحِلُّ حَتَّى أُحِلَّ مِنَ الْحَجَّةِ“ کے الفاظ آئے ہیں؎

(۱۲) مسند احمد و طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أَهْلُوا يَا آلَ مُحَمَّدٍ بِعِمْرَةٍ فِي حَجَّةٍ (اللفظ للطحاوی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قول روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) باب قتل القلانید للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲) باب بیان أن القارن لا یحلل إلا فی وقت محتل للراج المفرد ۱۲ مرتب
 ۲ وقد اعترف النوی والمافظ وغیرهما من الشافعية بأن ما تأوله الشافعية فی مثل هذا الحديث
 نعت، أنظر للتفصیل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام أقبالہم

۳ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲) باب ما كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا فی حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں
 ”أَهْلُوا يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ بِحَجَّةٍ وَعِمْرَةٍ“ اور آخر میں کہا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۲۵) باب فی القرآن وغیره وحجة النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲ و ص ۲۳) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرہ، حضرت

سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۲) ما جاء فی التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶) باب المواقیت رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہرثمہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی ادنیؓ اور حضرت ابو داؤد دمازیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) باب فی القرآن وغیره وحجة النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرن سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں اپنے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے الفجر فجر قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إِذَا بَرَأَ الذَّبْرَ وَعَفَا الْأَثْرَ وَالسَّلَخَ صَفْرًا، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کسافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب فی الإفراد والقرآن - والمعارف للبوری (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲

۲۔ پھر ادخال عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی شرح المہذب میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ ہندی فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آية عن تأويلهم كل الإفراد، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"

دیکھئے معارف اہسن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجر في الأرض ويجعلون المحرم صَفْرًا ويقولون "إِذَا بَرَأَ الذَّبْرَ وَعَفَا الْأَثْرَ وَالسَّلَخَ صَفْرًا حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلتين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى الحل؟ قال: حل كلته" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیبت ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت براءؓ بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”أهلتوا بآل محمد بعرفة حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتی فی ”باب ماجاء فی التمتع“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا نسخ الحج الی العمرة سے روکنا تھا وسیاتی تفصیلہ، انشاء اللہ فی ”باب ماجاء فی التمتع“۔

رہا جنابہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمتا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہرج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”أنتطلق الی منی و ذکرنا تقطر“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”تا کر ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳۱) باب الحج بغیرنیۃ یقصدہ المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشیخ البیہقی فی المعارف (۶۵ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبہ كالنووي والتقي السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفاً، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى۔

ومن ضعف مذهب إمامہ في المسألة رجح عنهما مثل المزني وابن المذر وأبي اسحق المروزي من قد ماء أتباعہ والتقي السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلی اللہ علیہ وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ كما في رواية أبي داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲۹) باب في أفراد الحج - اور صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بيان وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأتى عرفة تقطرمذا كبرنا المنى“ ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
 - ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعَدِد میں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
 - ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔
 - ④ افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔
 - ⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت برابر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما یلتزم۔
 - ⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد
- لے اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أی انکادھم للحل) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لو آتی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهدیت ولو لا أن معی الہمدی لأحللت" (ج ۱ ص ۲۲) باب فی طوافِ اربعہ مرتب
- لے چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشہ یا رسول اللہ: یصد الناس بنسکین و أصدر بنسک قیل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی الی التعمیم فأهلی ثم اثبتینا بمکان کذا و لکنھا (وفی نسخة ولكنھ) علی قدر نفقتک أو نصیبک" (ج ۱ ص ۲۲) أبواب العمرة، باب أجزالعمرة علی قدر النصیب
- معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔
- نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میل کچلا) دیکھئے ابن ماجہ ص ۲۱۰ باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میل کچلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قائل کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

باب ما جاء في التمتع

له سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ما جاء في فضل التلبية والنحر، واللفظ له - وسنن ابن ماجه (ص ۲۱)
باب رفع الصوت بالتلبية -

علامہ ابن القیمؒ نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أَنَّ رِوَاةَ الْإِفْرَادِ أَرْبَعَةٌ: عَائِشَةُ، وَابْنُ عُمَرَ، وَجَابِرٌ، وَابْنُ عَبَّاسٍ. وَالْأَرْبَعَةُ رِوَاةُ الْقُرْآنِ، فَإِنْ صَرْنَا إِلَى تَسَاقُطِ رِوَايَاتِهِمْ سَلِمَتِ رِوَايَةُ مَنْ عَدَاهُمْ لِلْقُرْآنِ عَنْ مَعَارِضٍ، وَإِنْ صَرْنَا إِلَى التَّرْجِيحِ وَجِبَ الْأُخْذُ بِرِوَايَةِ مَنْ لَمْ تَضْطَرْبِ الرِّوَايَةُ عَنْهُ، وَلَا اخْتَلَفَتْ كَالْبَرَاءِ وَأَنْسٍ وَعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَعُمَرَ بْنِ حَصِينٍ وَحَنْظَلَةَ وَمَنْ مَعَهُمْ مَنْ تَقَدَّمَ زَادَ الْمَعَادَ (ج ۱ ص ۲۲) فَصَلِّ فِي أَعْذَارِ الَّذِينَ وَهْمُوا فِي صِفَةِ حُجَّتِهِ."

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجوہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنہ" (ج ۶ ص ۲۸۹ تا ۲۹۱) اور "زاد العاد فی ہدیٰ خیر العباد" (ج ۱ ص ۲۲۴) خصل فی أعذار الذین وہو فی صفة حجتہ ۱۲ مرتب علی عنہ

تله الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص ٢٨٤) كتاب مناسك الحج ، باب التمتع ١٢ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ واصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نبی عن التمتع اور نہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔ اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”فانصروا حجتکم من عمرتکم فانہ اتم لحجتکم و اتم لعمرتکم“ اور اس سے بھی زیادہ سترح مسند ابیانی شیبہ کی روایت ہے ”ان اتم لحجتکم و عمرتکم ان تنشؤا کل منہما سفرًا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القرآن اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی چکے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے ”عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعنیاً وعثمان یمنہن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علیاً اھل بہما لبتیک بعمرۃ وحجۃ قال: ما کنت لأدع سنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالاحتج۔ اور مسلم میں سعید بن السیب سے مروی ہے ”قال: اجتمع علی و عثمان بعسفان، فکان عثمان یمنہن المتعة“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۱) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالاحتج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۱ تا ۱۱۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت تنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابی عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شر حجبت لجعلتها مع حجتی "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر پھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی نہی کا مطلب یہی ہے کہ قرآن دیکھ کر تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولاحلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے مکہ میں حج الوداع کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: یتم الرجل ورجع إلى أهله ثم یحج ورجع إلى أهله فیکون ذلك فی سفرین افضل من القرآن، ولكن القرآن افضل من الحج مفردا والعمرة من مكة ومن التمتع والرجع من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلد واحد وإذا تمتع كانت حجته مکیة وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مکیة فالقرآن افضل، وهو قول ابن حنیفة رحمه الله والعامّة من فقہائنا" موطا امام محمد (ضعف) باب القرآن بین الحج والعمرة ۱۲ مرتب عن

۱۷ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرما فی حجة الوداع ۱۲ م
۱۸ امام طحاویؒ نے مذکور روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حدثننا سلیمان بن شعیب قال: ثنا عبد الرحمن بن زیاد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاووسا يحدث عن ابن عباس

(۲) حدثننا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سفيان عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس ۱۲ م

۱۹ کہ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فإنت لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حتى لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا مغررين بهم في الأراك ثم يروون في الحج تقصروا وسهم" (ج ۱ ص ۱۷۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أَنْتَ طَلِقَ إِلَىٰ مِنَىٰ وَذَكَوْرًا نَقَطُرُ"
لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے
تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ الشیخین میں بیان فرمائی
ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی عمرہ" سے روکتے تھے
جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجة الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ
جاہلیت کی بنا پر شہرِ حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے انفراد کر رکھا تھا،
یا بغیر سوقِ ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی عمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے
بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہرِ حج میں عمرہ کی کراہیت سے معلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ
کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا
عُمْرَةً"

لیکن فسخ حج الی عمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی
سال مسلمانہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سلیم بن الأسود
أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بَعْرَةً : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّحَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی
یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت : يا رسول الله . أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟
قال : بل لنا خاصة"

۱۔ سنن ابی داؤد (۱/۱۵۷) باب فی افراد الحج ۲۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيَطْفِئْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ
ثُمَّ لْيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلْيَهْدِ" (۱/۱۵۷) باب وجوب اندم علی الممتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب افراد الحج والعمرۃ الخ ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب المناسک، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۲۲) کتاب المناسک، إباحۃ فسخ الحج بعمرۃ لمن لم یسق الہدی ۲۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت : يا رسول الله ، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا ؟
قال : بل لكم خاصة" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲

فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، — واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، لہذا ذکرہ الحافظ فی الفتحؒ، چنانچہ مسلم شریفؒ میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت ”کانت الممتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة“ میں ”ممتعة فی الحج“ سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں ”فسخ الحج الی العمرة“ مراد ہے جس کا جواز تحجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں ”لو حججت لمتعت“

سہ (ج ۳ ص ۳۳۳) باب التمتع والقران والافراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی — اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں ”أما التمتع فالمعروف أنه الاعتماد في أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة وإيهلال بالحجة في تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي مَسْئُوفِ التَّلَفِّ عَلَى الْقُرْآنِ أَيْضًا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: لاختلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى: ”فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ“ أنه الاعتماد في أشهر الحج قبل الحج. قال: ومن التمتع أيضًا القرآن، لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلد، ومن التمتع: فسخ الحج أيضًا إلى العمرة انتهى ۱۲ مرتب سہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التمتع في الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ”کانت لنا رخصة یعنی الممتعة في الحج“ ۲۱۲

سہ اور یہ بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ باری ہے ”فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سورہ بقرہ (آیت ۱۹۷ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے ”أنه سئل عن منى عن متعة الحج، قال: لا، أبعد كتاب الله تعالى؟“ اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے ”أن رجلاً قال له، أنصف عمر عن متعة الحج؟ قال: لا،“ زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)، فصل في إيهاله صلى الله عليه وسلم بالحج (بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم“ زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

ثم لو حججت لمتعت^۱ - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إغلاء السنن (ج ۱ ص ۱۵۸) إلى ص ۲۰۰، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه نُقِطَ في هذا الباب بمألا مزيد عليه -

له ذكره الأثر في سننهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف مسد الزقاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے
 "هذا الذي يزعمون أنه نهى عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعتمرتم ثم حججت لم تنمت^۲
 علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۲ ص ۱۱۵، رقم ۱۳۴، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے
 حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنهاكم عن المتعة وإنها
 لفى كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - لكن سنن نسائي کے
 مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "والله لا أنهاكم عن المتعة إلّا" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵، التمتع)
 معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور
 تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی
 روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ مطلقاً تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے
 اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ
 تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله و
 أصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأثر^۳ ثم يروحون في الحجرة تقطر دوسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۶)
 ص ۱۶، باب جواز تعليق الإحرام، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة
 ہی پر مشمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:
 "قالوا: فقوله: "فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ
 حجه إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث) ولكن كرهت إلّا" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف
 قلنا: إنه أطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأي ما جوزه النبي
 صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما
 أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن
 كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأثر" ليس لعلّة النبي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى:
 "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" إلّا وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إغلاء السنن (ج ۱ ص ۱۶)
 ص ۱۶، باب أفراد الحج والعمرة إلّا المرتب عافاه الله

نقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی تہران مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشفق سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ جمرہ سے متعلق ہے۔

لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۲۱۲

لہ ہو بکسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نضل (محمل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نودى (ج ۱ ص ۱۷۷) باب جواز تقصير المعتمر ۲۱۲
لہ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على المروة . صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في الإحرام وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۷)، باب المحلق والتقشير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ امام نودوی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قارناً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح عمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، وهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في علم رغبان النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلقوا ولم تحلق أنت ؟ فقال : إني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“ وفي رواية : ”حتى أحل من الحجة“ والله أعلم
نودی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قرنہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے متمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} اعلیٰ راسخین میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مَهْلًا

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أَمَا عَلِمْتُ أَنِّي قَصَرْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَشْقَصِ أَعْرَابِي عَلَى الْمَرْوَةِ" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقْران۔ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أَنَّ مُعَاوِيَةَ حَدَّثَ أَنَّهُ أَخَذَ مِنْ أَطْرَافِ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ بِمَشْقَصٍ مَعِي وَهُوَ مُحْرَّمٌ"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۷۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وَأَمَّا رَوَايَةُ مَنْ رَوَى فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ فَلَيْسَتْ فِي الصَّحِيحِ، وَهِيَ مَعْلُولَةٌ أَوْ هَمٌّ عَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ: "رَوَايَتُهَا عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْهُ" وَالنَّاسُ يَنْكُرُونَ هَذَا عَلَى مُعَاوِيَةَ، وَصَدَقَ قَيْسٌ فَتَحْنُ نَحْلُفُ بِاللَّهِ أَنَّ هَذَا مَا كَانَ فِي الْعَشْرِ قَطُّ" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل فی تمتعه صلی اللہ علیہ وسلم وأجرامہ۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أئْتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمَرْوَةِ فِي عَمْرَةٍ وَهُوَ يَقْصُ بِمَشْقَصٍ وَهُوَ يَقُولُ: دَخَلْتُ الْعَمْرَةَ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵، رقم ۶۹۲) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھنا ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ الحدیث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵۱) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۱۲

۱۴ (ج ۱ ص ۲۷۲) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۱۲

بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ الى عمرة شاء أو أبی۔ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے نسخ حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حجر ابی عباسؒ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ منہ حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهِمَا لَا يَجُوزُ لِلْمَحْرَمِ لِبْسُهُ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصُ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسُ وَلَا الْعِمَامُ وَلَا الْخِفَاءُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنْ الْكَعْبَيْنِ“ کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنہ، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح بہ محمد وهو إمام في اللغة والفقه كليهما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَهُ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اہل طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مكافي زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۱) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرئوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۱ و ص ۱۸۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۴۲ و ص ۳۴۳) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا يباح۔ ۱۲ مرتب

۳۔ هكذا في نسخنا الهندية، وفي النسخة اللبنانية (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشيخ محمد قواد عبد الباقي ”لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ“ (بصيغة الجمع) وهكذا في جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) تحت رقم ۱۲۹، كتاب الحج

النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ بُرَس کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصيل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الركبان يسمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مرووں پر غرض البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفازين" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستانے پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَتَّقِبْ" سے لیکر ولا تلبس القفازين تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کئی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا ہے وہاں اپنے منبع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمۃ تغطي وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی موطایں لکھتے ہیں: "ولا ينبغي للمرأة أن تتنقب، فإن أرادت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها على وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" (ص ۲۱) باب ما يكره للمحرم أن يلبس من الثياب ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی رد المحتار علی الدر المختار (۲ ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) قبیل باب القرآن۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفی إعداء السنن: "وقد ظفرت فی مسند الشافعی بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلى عليهما من جلا بيبيها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلي كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطيته فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو سدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القداح مختلف فيه حسن الحديث" (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطي من أعضائه ۱۲ مرتب

۳۔ انظر للتفصیل منحة الخائف علی بحر الرائق (۲ ج ۳ ص ۳۲۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب
لکھ وتوضیحه ان حدیث ابن عمرؓ هذا أخرجه البخاری فی صحیحہ ما یزید علی عشر مرات فی العلم وفی الصلاة والمناسک واللباس، ولم یذكر هذه الزیادة فیها فهذا دلیل علی أنه لم یصح فیہ هذه الزیادة مرفوعاً
معارف استن (۶ ج ۲ ص ۳۳۳) ۲۱۲

۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ینهی من الطیب للمحرم والمحرمة۔ وراجع "المعارف" للتفصیل

باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والتعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سہلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سہلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو چپاڑ کر لے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سہلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالشرع پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو چپاڑنے میں اضاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقے سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے لکھے جز میں یہ تشریح کرتے ہیں یعنی "اذا لم يجد التعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفين" کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی جائز نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۳)، کتاب اللباس، باب السراويل، ومسند فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۳۳)، کتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحجة أو عمره لبسه وما لا يباح ۲۱۲
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۵۵)، الفصل الثاني في الإحرام، النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصيل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۶)

وذكر في المعنى (ج ۳ ص ۳۰۹)، باب ما يتوقى المحرم وما أئبج له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالك وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳۱)، باب ما يجاء به في الإيجاز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

واذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين جمهور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمهور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين“ اس میں لبس خفین کے ساتھ ما أسفل من الكعبین کی قید صراحتہً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما يقتل المحرم من الدواب

”عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
خَمْسٌ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ ، الْفَأْرَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْغَرَابُ وَالْحَدَّيَا
وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ “ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں ”افعی“

۱۔ اُنظر لتفصيل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ م
۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابلہ میں صحیح بھی ہے اور اس کے لئے سبب کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳ و ۳۴) ۱۲
۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) ابواب العمرة باب ما يقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحرم والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمر رضی سے مروی ہے ”قال حدثني إحدى نسوة النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديا والغراب والحية“ (ج ۳ ص ۳۸۲)
باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحرم والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذنب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "التبیع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حرمتِ اکل کو" قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقْتل المحرم التبیع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور "ابتداءً بالاذنی" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کہا فی العدة للعینی، وقال عیاض: جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأئمنی فصارت سبعا، وفیه نظر لأن الأئمنی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خزيمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذنب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعا، ولكن قال ابن خزيمة عن الذہلی أن ذکر الذنب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور (ج ۱۰ ص ۱۸) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ كما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۳۔ العقور: کات کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل: هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، والأوزاعی والحسن بن حی، وألحقوا به الذنب، وحمل زفر الکلب علی الذنب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالبا، وقال مالک فی "الموطأ": کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذنب هو العقور، وكذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة: المراد بالکلب هنا الکلب خاصة، ولا یلتحق به فی هذا الحكم سوى الذنب. هذا ملخص ما فی العدة (۵-۸۲) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴-۳۴۳) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أو غلط سواده بیاض. کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظاهره بیاض قاله أبو عمر، کما فی العدة، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
اس حدیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث مجہوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم
یعنی پچھنے لگوانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ بیہ کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں ”وی ہے“ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
يقتلن في الحلل والحرم الحية والغراب الأبقع اللون ۱۔ باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحلل والحرم
قال الترمذي: ”هنا تسيب المطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الدواب، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جازى لأنه الأغلب
ثم ردنا يعني وقال: الروايات المطابقة لمحملة على هذه الرواية المقيدة، رواها مسلم، وذلك
لأن الغراب إنما أبقع قتله لكونه يبتدى بالاذى، ولا يبتدى بالاذى إلا الغراب الأبقع، والغير
الأبقع لا يبتدى بالاذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ كذا في معاني ابن (ج ۶ ص ۲۴) مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،
ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۴۔ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر به،
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۵۔ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلاقیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے، ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّنْ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَىٰ بَهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاِصم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت ميمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“
۱۰ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۱۱ كما في المعارف (ج ۱ ص ۲۴۵) وفيه: وإليه ذهب الليث والأوزاعي وروى عن عمرو بن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب والقاسم من التابعين ۱۲ مرتب ۱۳ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة ومروان والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابن عبد الرحمن وحماد بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازته طائفة، صح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضا، هذا ملخص ما في "الجوهر النقي" و"عمدة القاري" - كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۳۴۶) ۱۲ مرتب ۱۳ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۵۱۴) ۱۲ م

۱۴ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه في سننه (ص ۱۴۱) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصة فی ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم"۔
 جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إن المحرم لا ینکح ولا ینکح" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت الذرا ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنۃ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد ہو بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں۔
 اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔
 حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ (ج ۲ ص ۲۷) کتاب النکاح باب نکاح المحرم (ج ۲ ص ۲۷) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفيه : تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم وبني بها وهو حلال۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم نکاح المحرم، والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷) کتاب المناسک، الرخصة فی النکاح۔ (ج ۲ ص ۲۷) کتاب النکاح الرخصة فی نکاح المحرم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوج، والترمذی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ماجاء فی الرخصة فی ذلك۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۳) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوج ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ كما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴) وإعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۱
 ۳۔ كما فی الإعلاء (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۴۔ اور صاحب ہدایہؒ نے "لا ینکح المحرم ولا ینکح" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقيقة وفي معنی العقد مجاز۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۲۷) کتاب النکاح۔ اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۱۳) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتبے

- ① یہ روایت اصح مافی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں۔
- ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔
- ③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور سند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۔ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بتوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ينفرد بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعتز بصحته الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۴۔ حدیثنا محمد بن خزیمہ قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نساءه وهو محرم (ج ۱ ص ۲۴۵) کتاب مناسك الحج باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۵۔ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روى لها الطبراني في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۱) کتاب النكاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ ۱۔ مثلاً صحيح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۶۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۱) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۱۲۱) کتاب النكاح، باب نكاح المحرم قبيل باب

نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۷۔ (ج ۲ ص ۱۲۱) ثم في كتاب النكاح، باب المهر واللفظة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ ۲۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي أسناده كامل إلا العلاء وفيه ضعف لكنه يعقند بحديثي ابن عباس وعائشة "فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

لہ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب
لہ چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم بنی فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؓ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۶) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب
لہ السيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبیل (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء
لہ حوالہ بالا ۱۲

لہ چنانچہ طبقات میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمرة القضية — (ج ۸ ص ۱۳) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

لہ (ج ۸ ص ۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲

لہ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲

لہ قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة سيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبیل (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عافت نہیں تھیں اور عورتیں علس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں "اُخبرنا یزید بن ہارون عن عمرو بن میمون بن مہران قال : كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أن سل يزيدي بن الاصم أحرماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أم حلالاً؟ فدعاہ أبي فأقرأه الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنا س کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا س کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلالؓ کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بنا س ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) في ترجمة ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریر نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد. لسان العرب (ج ۲ ص ۱۱۱) مادة "نكح"

اب رہی وہ روایات جن میں "تزوج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں "تزوجہا وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصریح ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوج" سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ "تزوج" سے بھی محبِ راوی کے معنی مراد ہیں لأن التزوج

سبب الوطء" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا اپنے یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور موافقت احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن محرزہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشر مائۃ من أصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلد الہدی وأشعروا حرم منہا“ معلوم ہوا کہ موافقت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔
ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الاممؓ

۱۰ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمہ میمونہ ۱۲ م

۱۱ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ما جاء من أئمتی موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

۱۲ تحلی الاثر من أحمد أنه سئل : فی أئ سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الموافقت ؟ فقال : عام حج “ فتح الباری (ج ۳ ص ۳) باب مہل أهل الیمین ۱۲ م

۱۳ بخاری (ج ۲ ص ۵۹) کتاب المغازی، باب غزوہ الحدیبیہ ۱۲ م

۱۴ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت الموافقت قبل حجۃ الوداع بكثير۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۵ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجھا حلالاً وظہراً أمر تزویجھا وهو محرم شتم بنی بہا وهو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرمان“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضاً

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۱)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل میں ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاءؓ سے مروی ہے: ”قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۱) باب تزویج المحرم۔

میمون بن بہران سے مروی ہے ”قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاؤا رجلاً فقال: هل يتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبی سے مروی ہے ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنی سے مروی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ وهو محرم“.

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ۱۳۴) ترجمة میمنۃ رضي الله عنها“

رشدیہ اشرف مفسر

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوج میمونہ وهو محرم" میں "ظہر أمر تزوج بها وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں "تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوج بها وهو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أثم" کے معنی ہیں "دخل التهامية" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے ۳
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۳ (ج ۲ ص ۲) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م
۴ چنانچہ حافظ حلال الدین زلیعی لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندي أن معنى قوله "تزوج وهو محرم" أي داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجداً وتهامية" الخ نصب الراية ۴ م
کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور "قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً" أي في حرم المدينة "شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم

نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

۶ مکہ ویروی "مخذولاً" أنظر "لسان العرب" (ج ۱۲ ص ۱۲) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شعر میں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔
 امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔
 اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصبغیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصبغیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصبغیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك افما معناه؟“ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصبغیؒ نے کہا ”فما اراد عدي بن زيد بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرمًا فتولى لم يمتع بكفن
 ”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امام اصبغیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”انت لا تطاق“
 واضح رہے کہ اصبغیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب
 ۱۔ چنانچہ علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجدوا أئمتهم وأشأموا أمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإما ثبت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في صحيح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۲۔ یہ مکالمہ صاحب ”تلخیص“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۴۱) کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب
 ۳۔ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امام اصبغیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کافی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۴۔ والأصح هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديث أوزع، بل له ذكر في صحيح البخاري من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في التمهيد في ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخل حرم“ نہیں ہو سکتے بلکہ النبیؐ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلّات مبہم ہیں اور شافعیہ کے مستدلّات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس میں نہیں عن نکاح محرم“ مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو مبہم کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تولی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہیں ہے اس کو تنزیہ

لے امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال“ (ج ۲ ص ۶۱، کتاب البیان باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تفتاب ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۷)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان له ان يتزوج في حال الاحرام، وهو مما خفى به دون الامة، وهذا اصح الوجهين عند اصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) کتاب النکاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوى التخصيص تحتاج الى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹) أبواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه الله۔

لے چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالت احرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لَا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے لکما ہو مذہب الحب نفیہ۔

جہاں تک مسیح اور محترم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث کو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الہثم کی روایت میں بھی ”نكحها وهو حلال“ کو بنی بہا وهو حلال یا خطبها وهو حلال کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دی جا سکتی ہے، لکما بیتنا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”اذا تعارضتا ساقتا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ یہیچھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۴ (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبہ ۱۲ م

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبہ ۱۲ م

۱۶ چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”والذین روي أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرر أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبیر وعطاء، وطاؤس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فذلك أيضاً، منهم عمرو بن دينار وأيوب السخيتي وعبد الله بن أبي نجیح، فهؤلاء أيضاً أئمة يقتدى برواياتهم۔“

ثم قد روي عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روي عن ابن عباس، وروي ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عروانة عن أبي مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما روي من ذلك أولى مساروي من किस كمثالهم في الضبط والثبت وانقده والأمانة۔

واما حديث عثمان فانما رواه نبيه بن وهب وليس كعمرو بن دينار ولا لجابر بن زيد ولا كمن روي ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیه أيضاً موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز اذا كان كذلك أن يعارض به جميع ما ذكرنا من روي بخلاف الذي روي هو۔“

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عنی عنہ

ماأردنا إيراداً في هذا البحث . فخذوه وكونوا من الشاكرين .

باب ملجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفس قرآنی حرام ہے ، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو ، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے ، البتہ اگر محرم کی اعانت ، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔

سفیان ثوریؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہویا نہ ہو ، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ بھی یہی منقول ہے ۔
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے
صید لأجلہ اولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسین أن أبا غطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم ، فرده عمر بن الخطاب نكاحه" (مک ۳) کتاب الحج ، باب نکاح المحرم۔
حضرت علیؓ کا اثر مسند مستدرک میں مروی ہے فرماتے ہیں : "أیتما رجل تزوج وهو محرم انتزعتنا منه امرأته ولم نجوز نكاحه . المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج ، باب ما یجتنبه المحرم
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر و علی في التفريق ، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور ، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراققه . معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَلَّةِ ۝ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۳ م
۳۔ الفرق بین الإشانة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد ، والدلالة في الغائب الغير المشاهد ۔

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب بن حبار و مجاهد ، وعطاء في رواية ، وسعيد بن جبیر . عمدۃ القاری (ج ۱۰ مک ۱) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحُرْمَ عَلَیْکُمْ صَیْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صید لأجلہ اولاً“ کی کوئی تقریب نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال لکے باب (باب ما جاء فی کراهیة لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؒ کی روایت سے بھی ہے:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهِ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنْ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حُرْمٌ.

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے سَدَّ الذَّرَائِعِ اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۷) ۱۲ مرتب
 ۲۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے توجیب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباقی قائم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴۷) ابن الجوزی
 مؤطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۲۶۶ و ص ۲۶۷) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد
 مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البري ۱۲
 ۳۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهديت له من لحم حمار وحش“
 ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البري -

امام شافعیؒ کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً؛ أغتبت من حديث من روى أنه؛ أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب ”لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۷۷) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل.
 (بقیہ ماشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیث باب ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البر لکم حلال وأنتم حرماً ما لم تصیدوه أو یصد لکم"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے واسطے پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمایا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل أن یکون السعوب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً بحسن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدمه له، فمن قال: "أهدى حماراً" أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدمه للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل أن یکون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضه بماذا، قال: ویحتمل أنه أهداه له حياً، فلما رآه علیہ ذکاءه وأثاه بعض منہ ظاناً أنه إمارة علیہ لم یف یختص بجملة فأعلمه بامتناعه أن حکم الجزء من الصيد حکم الكل، قال: والجمع مما أمکن أولى من توهم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس سورت میں بھی حنفیہ کا جواب ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذائق مع فرمایا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری فالمعارض - ج ۶ ص ۲۱۱) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃ یا دلالت صعب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السهارنوری فی بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۰، باب لحم الصيد للمحرم۔ طبع دار الكتب العلمية، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أهدى للنبی صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البيهقي: إن كان هذا محفوظاً فلعله رد الحمار وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم

اب اگر نام یہ ہستی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ اس میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن یہ مسئلہ والی توجیہ پر ان تمام روایات کو جو بالآخر لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: "وفیهذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دوسرے محرم نے علامت یا اشارۃ یا دلالت اس شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور نازل فرمایا کہ کافی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة منذ الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والتايفية لم يذكروها، وإنما ذكروها المالكية، ويستثبت بها ابن تيمية في كتبه كثيراً وحققت أنه لا يكون الحكم منها في الشريعة، وإنما ينهي لئلا يتوصل به إلى المنهى عنه، مثل نهى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۲ مرتب (خامسة صفحة هذا)

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أثار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حقیقہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "اُنہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوى على فرسه، فسأله اصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رجمه، فأبوا عليه، فأخذ فشذ على الحمار فقتله، فأكل منه بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسأله عن ذلك، فقال: إنما هي طعمة أطلعكمو الله" اسی حدیث کے بعض طرق میں تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا "اُشربتُم أو أعنتُم أو أُصدتُم؟" جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں ساند کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

۱۵ (ج ۱ ص ۲۴۶ و ۲۴۷) أبواب العرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضعوا فظن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۲۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استرهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۸۰) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العنبد، و (ج ۲ ص ۸۲۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في الصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۴۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك في الموطأ (ج ۲ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد و ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۸۱) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عنہ لکھا کہ فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري فی رواية شعبه۔ قال شعبه، ولا أدري قال: أعنتم أو (قال) أصدتُم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا" اور ایک روایت میں "هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا يا رسول الله!" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں "أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال ۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۲۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استرهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في منزل في طريق مكة ورسول الله صلى الله عليه وسلم نازل أماناً والقوم محرمون وأنا غير محرم، فأبصروا حملاً واحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم يؤذوني به وأحبوا لو أني أبصرتهم، فالتفت فأبصرتهم فقممت إلى العنبرين فأسرجته ثم ركبته ونسيت السوط والرمح، فقلت لهم ناولوني السوط والرمح، فقالوا: لا والله لا نعينك عليه بشئ، فغضبت فتزلت فأخذت هاشم ركبته فشددت على الحمار ففقرته، ثم جدت بهم وقدامات فوقوا فيه يأكلونه ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم محرمون، فرجنا وخبأت (أي أخفيت) العنبد معي، فأدركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معكم شئ فقلت: نعم فناولته العنبد، فأكلها حتى نفذها وهو محرم“

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث کا تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے، ابو زرعة، ابن حبان اور امام دارقطنی نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث لا صیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلى بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فجلت علیه“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد المحلل فأهدى للحرم الصيد المکله) اور سلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلى إذا نظرت فإذا أنا بحمار وحش فجلت علیه“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحريم الصيد المأكول البری)

علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کانت الضحك لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن يفتن له أبو قتادة ليعطاه هو، فكان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۱۳ (هو) ابن عبد الله بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبيد بن عمرو بن مخزوم المخزومي، وقيل بإسقاط المطلب في نسبه، وقيل بإنهما اثنان - تهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۱۴ تهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ“ اور حافظ فرماتے ہیں ”صدوق کثیر التذلیس والإرسال“ اور ابو حاتم فرماتے ہیں ”لم یسمع من جابر“ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تسعیت میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔
 دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”سَيِّدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْسِدُواهُ أَوْ يَسَادُ لَكُمْ“ اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ ”أَوْ“ بمعنی ”إِلَّا“ ہوگا اور اس کے بعد ”أَنْ“ مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی ”مَا لَمْ تَقْسِدُواهُ إِلَّا أَنْ يَسَادَ لَكُمْ“

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱۱، رقم ۵۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۱) میں نقل کرتے ہیں ”وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتج بحديثه لأنه يرسل كثيرا وليس له لقى وعامة أصحابه يد لسن“ ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۶۷) ۱۲ مرتب
 ۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۱۹) میں نقل کرتے ہیں ”قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين ولم يدرك أحدًا من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقتهم“ ۱۲ مرتب۔

۴۔ کافی الباب ۱۲ م
 ۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب“ كذا نقل الترمذی فی الباب۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمتُ حال إسناده وما فيه من الغماز فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم“ معارف السنن (ج ۱ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرّم۔ و سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أثار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م
 ۷۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: ”وهذا يؤول إلى الحنفية فلفظة ”أو“ الواقعة ههنا بمعنى ”إلا أن“ استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله ”ما لم تقسده“ بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: ”لحم الصيد لكم في الإحرار حلال إلا أن تقسده“ إلا أن يصاد لكم“ فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔
 بذل الجہود فی حدیث ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب لحم الصيد للمحرّم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سید ذریعہ کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح سب بن جنامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قولہ: مع اصحابہ محرمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد اُشکل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

۱۔ والجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لاجنكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً، واشتريت له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يوفق في الحمل على الوجه الأول“ معارف السنن ۶ ص ۱۲ (۳۶۲ م)

۲۔ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريداً للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزع المندري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزواً للمدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما معجب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقال إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخزجهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ذاصاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال من المعروف أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

اور عماد بنوریؒ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عَمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلَنَا نَضْرِبُ بِهِ سَيَاطِنًا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوهُ فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے بنفس قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابوسعید صخریؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لَمْ تُرَ خَيْرٌ مِنْ جُرَادَةٍ" نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أَهْمُ

لَهُ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۵۶) بَابُ الْجُرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَهَ فِي سننه (ص ۲۲۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْخَيْتَانِ وَالْجُرَادِ ۱۲ م

سَهْ أَجَلَ نَكْرُ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ (سورة مائدہ آیت ۹۱ پ ۱۲ م

سہ ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعبہ جبار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ نے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المعنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیہ و جزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ مرتبہ

سہ دیکھیے المعنی (ج ۲ ص ۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲ م

سہ مؤطا امام مالک (مفہم) فدیہ من اصاب شیئا من الجراد و هو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن یحیی بن سعید أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب سألہ عن جرادة قتلتها و هو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نعلم فقال لكعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدرهم، لقمرة خیر من جرادة" بقیہ ماثیلہ صفحہ پر

قبضة من طعام کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعی نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی ”فیہا (فی الجراد) قبضة من طعام“ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص^۱ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزم یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۲) ۱۔ مؤطا امام مالک (۲۴۴) فذیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے ”عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين إني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر: أطلع قبضة من طعام“ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں ”وَأَمَّا (أثر) ابن عباس فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضة من طعام ورواه سعيد بن منصور من هذا الوجه وسنده صحيح“ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم يصيب الجراد، فقال: تروى خير من جرادة (ج ۲ ص ۲) في المحرم يقتل الجراد“

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”أدنى ما يصيبه المحرم الجراد وليس فيما دونها جزاء، وفيها شاة“ (ج ۲ ص ۲، رقم غ ۸۲۵) باب المهر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لاکما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے ہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ باری کہتے ہیں ”کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضة من طعام“ اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابوبکر ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”أنه حکم فی الجراد بقرعة“ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ ۳۔ ابوالمہزم یزید الزاء المکسوف، التیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل: عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۴، رقم غ ۱۵۱)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: منفقوه، وهو بکنیتہ أشهر، روی عن شعبۃ ثم ترکہ، روی عنہ حین العلم وعبد الوارث وجماعة، منفقہ ابن معین، وقال النسائي متروک، قال ابن عدی: ما یرویه غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ یقول: رأیت أبا المہزم ولویعطی دبرها لو وضع حدیثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ یقول: کان أبو المہزم مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلما لحدته سبعین حدیثاً — هذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۴، رقم غ ۱۵۱) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے سنیت ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من
صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یجوز مہیتہ ولا یحتاج
الی الذبح، قالہ علی القاریؒ۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”رجل“ بکسر الراء و سکون الجیم ہے، وهو من
الجراد کا لجماعۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابي عمير قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ هي؟ قال: نعم،
قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟
قال: نعم، ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”کفتار“ اور اردو میں ”سہڈار“ یا ”بجھو“
کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اُسے محرم قتل کر دے
تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إثماعذه من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث
مهيئة ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله
قيمتة اده ولا يصح التفريم كما لا يخفى على الثاني

البتة ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی
ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذکور سابقاً کان ینبی أن یجمع بین الحارث
بأن الجراد علی نوعین بحری و بترتی، فیعمل فی کل منهما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم یجتنب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب
۱۔ کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۲۔ لم یرخرجه من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی
(ج ۳ ص ۲۵۷، رقم ۵۰۷) أقول: أخرجه النسائی فی سننه (ج ۲ ص ۱۸۷، کتاب الصيد والذباح

الضبع) وابن ماجہ فی سننه (ج ۲ ص ۲۳۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییر اللفظ ۱۲ مرتب
۳۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی
جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۸۷) فصل وأما بیان أنواعه ۱۲ مرتب

ایک بکری ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبیع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اسل میں توہ کتاب الاطعمہ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حظارهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا يجعل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم الحمير الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير۔

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمة باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ و سنن ابی داؤد

(ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمة، باب ما جاء في اكل السباع۔ و سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب و ذی مخلب

و سنن ابن ماجه (ص ۲۲۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۷)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن جابر کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّيْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبرآر باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البرآر: أسنادہ حسن۔

(۶) عن أبي أمية قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا تفلح لعاص، ألا وإن اللحم لأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر فی حدیث تطویل تقدّم فی الجنائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دون روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۳۹) کتاب الصيد والذبايح، باب فكل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف مفسر عنہ
لکہ اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبد الرزاق عن الثوري عن سهيل بن أبي صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضيعة، فنهاه، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إليّ، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إليّ قال، وبه يأخذ عبد الرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۷) کتاب المناسك، باب الضيعة ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

لہ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضيعة، فقال: أو يأكل الضيعة أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۹) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضيعة۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضيعة، قال: ومن يأكل الضيعة؟“ (ص ۲۳۳) أبواب الصيد باب الضيعة ۱۲ مرتب

لکہ عبد الکریم بن ابی الخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية العلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعیف إلا ”تقریب التہذیب“ (ج ۱ ص ۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹) باب النهی عن البول قائم کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۲، رقم ۱۵۴۷) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۶ تا ۲۷)

احادیث اس کی توثیق ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قسطن نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔ دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے: ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبع، فقال: هو صید، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر ساقی اکل والاحصہ بڑھا دیا۔

۱۵ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضبع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبع وعن الكلب وكسب الحمام ومهر البغی (الدودق) كنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضبع ۱۲ م

۱۸ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثة اشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالک له، ممتنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضبع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ صید کیوجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرا نب و ثالب وإذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷) ۱۲ مرتب معنی عنہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقاہت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنن انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح۔
یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترح بہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ نسائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ماعلت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۵۹۵)، رقم ۱۲ (۱۸۱۴)

عہ قال للحافظ علامہ الدین الترمذی فی "المجہر النقی" (۲ - ۲۲۵): حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضعیف صید" لآئہ انفہ بہ عبد الرحمن بن ابی عمار، ولیس ہو بمشہور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التہدید "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

عہ لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۸۱) رقم ۱۲ (۸۵۲)

عہ ہی موضع بمکہ، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث۔ مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۱۰۱) ۱۳

عہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہا ولا نعرف ہذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہ۔ ۱۲

عہ تعامل اور تعلق بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۶ و ۸۵) میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة" للعلامة اللکونی (ص ۵۲ و ۵۱) نیز دیکھئے "التلخیص" الحافلة علی الاجوبة الفاضلة للشیخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-
 فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ
 تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ
 ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔
 ① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذابين والمتهمین
 بالكذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اہل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج
 ما یختلج بحیث لا یكون له أصل أصلاً
 ③ أن لا یعتقد عند العمل بہ شیوہ، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی
 صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت؟ فقال:
 حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ، بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعود

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث
 باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت
 ہو جاتا ہے ”عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أذ فی الحرم أمسک عن التلبیۃ، ثم بیث بدی
 طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“
 امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکة“ دیکھئے (۳۱ ص ۱۱)
 کتاب المناسک ۱۲ مرتب

۳۱ دیکھئے (ص ۳۱ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۳۲ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فکنا نفعلہ“ (بغیر مزمزۃ الاستفہام)
 جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۱)، رقم ۱۱۱، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والنزول بہا) میں بھی ترمذی
 باقی حاشیہ ص ۱۱ پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے "ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحيتنا ربنا بالسلام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ "ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبة ولكنه عندى حسن" خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) کے متن میں "أفكنا نفعله" (بہمزہ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ "نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵)، حاشیہ (۱) میں لکھا ہے "قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار"۔ ملا علی قاری نے بھی "أفكنا نفعله" کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۳) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزہ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کوفائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں "سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيرفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدا يفعل هذا إلا اليهود، حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن نفعله" (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيرفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا إلا اليهود قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل" (ج ۱ ص ۲۵۵، کتاب المناسك، باب في رفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب معنی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) او مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۳، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۲، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

ص ۲۲۲ (ج ۲ ص ۲۲۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ م

ص ۲۲۲ (ج ۲ ص ۲۲۲) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبّه" تلخیص (ج ۲ ص ۲۲۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ مرتب

ص ۲۲۲ (ج ۲ ص ۲۲۲) عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع اليدين عند البيت فقال: ذلك شيء يفعل اليهود، قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك"۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔
قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى الصفا والمروة“ البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه متن حجه واعتقر تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وثبراً“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲ دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۳۷۴) باب الإحرام ۱۲ م

۳ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۸) باب دخول مكة والطواف۔ الفصل الثاني ۱۲ م
۴ دیکھئے مسند الامام الشافعی تہ تیغ شیخ محمد عبد السندی (ج ۲ ص ۳۳۶، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما يلزم الحاج بعد دخول مكة إلى فراغهم من مناسكهم۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مَقْسَمٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعَ وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَيْتِ“ ۱۲ مرتب
۵ حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المكي، أصله من خراسان أو الكوفة صدوق يهيم، رُوي بالإرجاء، وكان فقيهاً من كبار التاسعة“۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۴)

ان کے بارے میں جرحین و معذلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۲۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶ مسند الامام الشافعی (ج ۲ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۴) ۱۲ م

۷ المعضل هو: ما سقط من اساده اثنان فأكثر على التوالي۔ تیسیر مطالع الحديث للكتور محمود السلمان (ص ۱۲) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حدث عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔

انہی مذکورہ منامزکی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی" واللہ اعلم

باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواهما

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني. حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۴۹) ما یقال عند النظر إلى الکعبة ۱۲ مرتب

لہ ایک ابن جریج اور مکحول کے درمیان، دوسرا مکحول اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

لہ یعنی "سنل جابر بن عبد اللہ: أرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نفعله" ۱۲ م

لہ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الإثبات على أول رؤية والنفى على كل مرة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۷) باب دخول مكة والطوان ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

ص ۲۱۲) باب استحباب استلام الركنين اليمانيين والطوان دون الركنين الآخرين ۱۲ م

لہ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاع من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذرع (الاسبع أصابع - عمدة القاري

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

لہ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکن یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکن یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہدؒ سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمدؒ سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے یہ

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکن یمانی کے استلام

۱۔ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمرؓ وابن عباسؓ وأبی ہریرۃؓ وأبی سعید وجابر وعطاء بن اُبی رباح وابن اُبی ملیکہ وعکرمۃ بن خالد وسعید بن جبیر وعجاہد وعمر بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمدؐ، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۳۸) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدۃ علیہ ۱۲ م

۵۔ چنانچہ صاحب البحر الرائقؒ فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیتستحب ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمدؐ ہوسنۃ، وتقبیلہ مثل الحجر الأسود“ (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”شنا محمد بن مخلد نا الرما دی نایحیی بن اُبی بکیروانا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ“ (ج ۲ ص ۲۹) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یرتجھا وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔
فائدہ ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اذرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الازرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

لہ مثلاً ”عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ“
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعوا لا استجیب لہ“
 اخبار مکہ وما جاء فیہما من الآثار (ج ۱ ص ۲۳۳) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ سود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۳۳) باب ما ینقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب
 ۱۳ ابن السدیم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :
 ”الأذرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأذرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

لہ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کافی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسیؒ ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنونؒ ۲۲۳ھ میں، اندراجِ قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی لہذا یظہر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھتے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ
 ۱۵ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ..... ابوالولید الأذرقی المسکئی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم جده ابوالولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

لہ حوالہ بالا ۱۲

لہ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع منه البخاری بمکہ ابوالولید احمد بن محمد الأذرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۲) مرتب (باقی حاشیہ ص ۱ پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس
حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو
رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتاً
مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے
اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی
متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

۱۰ مثلاً دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل قَدْ كُفِيَ الْكُفْبُ مَرَّتَيْنِ
إِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا“ حد ثنا احمد بن محمد المکی قال سمعت ابراهیم بن سعد “ ۱۲ مرتب
(حاشیہ صفحہ ۵۷۱)

۱۱ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي
(ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات۔ وابن ماجه (ص ۲۸۱) أبواب إقامة
الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب
۱۳ عطاء، طاووس، قائم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۱ ص ۲۸۱) باب الطواف
بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۴ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔
عمدہ (ج ۱ ص ۲۸۱) ۱۲ م

۱۵ کہ ان روایات کے لئے دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) کتاب مواقیب الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس
وباب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكن الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۱)
باب من رخص فيها إذا كانت الشمس مرتفعة۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۱) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی
عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجه (ص ۲۸۱) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبیت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضی عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أتاخ بذي طوى، فصلی ركعتین“
 تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”لم نكن نطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب“
 چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ”أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبیت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتین“

۱۔ اللفظ للموطا (ص ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاری في صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أيضاً في الباب تعليقاً حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا بطوفي أمالي ابن مندة من طريق سفيان ولفظه ”ان عمر طاف بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذي طوى وطلعت الشمس صلى ركعتين“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۲۔ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں ”وروی أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر“ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ بیہقی اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۵۳) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب
 ۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قولہ تعالیٰ: فَصِيًّا مَرْثَلَةً أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ“ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ”تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمحدث واحد“ ويتلوه كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج“

البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء من عائشة“ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور اگے فرماتے ہیں ”وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹ و ۳۰) مرتب عینی منہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔
 چھٹا استدلال صحیح بخاریؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَفَعَلْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا، بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”أَيَّةُ سَاعَةٍ“ سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں ہے۔
 حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن اشیع قال: سألت علیاً بائ شئ بعثت به قال: بأربع، لا یدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا یطوف بالبيت عریان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سلمہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹۷)
 باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سلمہ (ج ۲ ص ۲۲۷) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۳ م

سلمہ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۴ م

سلمہ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ تا ۲۳) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۳ م

سلمہ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتاب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تا کہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائل عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اشیع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان ہے“، روایت کا یہی حصہ ترجمہ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیث باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمُوا“ سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م
۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۵۳۴ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قوله تعالى ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمُوا“ (سورہ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ - ۱۲ م

۴۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ - ۱۲ م

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجباً للحج ؟

قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه ، وواجباً لغيره اه . یعنی انہ اجتمع هناك امران :

فرض و واجب ، فمن طاف عرياناً ارتكب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۴) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة :

قال : ويكون طاهر في ثياب طاهرة - نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

له الحديث لم يخرج من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذى - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي -

۱۲ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ
وقال البیهقی: وهذا الدخول فی حجۃ، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين في
الفتح وفي حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ و ص ۴۹) ۱۲ مرتب

لکھ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسامة
ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة" الخ (ج ۱ ص ۲۱) کتاب المناسک، باب اغلاق البيت ویصلی فی ائی نواحی البيت
شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
 أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
 يصل فيه حتى خرج، اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،
 اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
 تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ
 اور حضرت عثمان ابن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے
 اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
 نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔
 دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابوداؤد و طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م
 ۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأغلقوا عليهم الباب“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱)
 باب إغلاق البيت. صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۲) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب
 ۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی
 فی الکبیر و رجال احمد رجال الصحیح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب ثالث فی الصلاة فی الکعبة
 علامہ نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وأما نفي أسامة فسيبدهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،
 فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه
 وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ بلال لقريبه ولم يره أسامة
 لبعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله
 بالدعاء، وحازله نفيها عملاً بظنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نوری علی صحیح مسلم
 (ج ۱ ص ۱۱۲) باب استحباب دخول الكعبة.

وزاد الحافظ في الفتم (ج ۳ ص ۳۷۵)، باب من كبر في نواحي الكعبة: : ولأن بإغلاق
 الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی عنہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ بانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو یہ

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی"۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله الحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن غير مولى ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدعا بدينور من ماء فألقته به فغرب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فلعلة استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۳) باب من کثر فی نواحی الکعبة

لیکن اس دو سہ جواب پر یہ شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبر أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم يصل في الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه احمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۱) باب الصلوة في الكعبة معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) باب استحباب دخول الكعبة اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ" الخ (ج ۱ ص ۱۳۲) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السواری فی غیر جماعة ۱۲ مرتب

زر قانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

نہ قال الشيخ البغوي رحمه الله :

”قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالحمل على تعدد

الواقعتين، ولو كن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الزرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر قال المصنف ثم ذكر الزرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند الدارقطني من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع اه معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ و ۴۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

”حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصغار ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم، حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبیر عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت، فصلّى بين السارين، ثم خرج فصلّى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل“.

صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال البيهقي : هذه الرواية (إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلّى مرة وترك مرة إلا أن في شذوذ الحديث نظراً“

سنن الدارقطني مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

نابی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے :

”حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد من يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه، فقلت لبلال : هل سئ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل سألت بلالاً هل صلى؟ قال : نعم، صلى ركعتين، استقبل الجزعة وجعل السارية عن يمينه“

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال السهيلي في الروض الأثرف :

سند حسن“ اگر علامہ سیوطی کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً مستعین ہو جاتی ہے۔

والله اعلم ۱۲ رشيد اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استبدال لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لی الارض مسجداً وطمعاً سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں ذرائع و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور ذرائع مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استبدال ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جواز صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد ذرائع کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا ذرائع و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين

لہ وقال به بعض امانیہ والظاهرية والطبری۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب إغلاق البيت ویصلی فی ائی نواحی البيت شاء ۴۱۲

لہ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماء ولا تراباً ۴۱۲
لہ کما بین الترمذی فی الباب، وقال للحافظ: "وقال المازری: المشهور فی المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاشارة، وعن ابن عبد الحكم الاجزاء، وسخه ابن عسیر البروانی العربی، وعن ابن حبيب یعید أبداً، وعن أصبغ إن كان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالک جواز النوافل، وقیده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشیع فیہ الجماعة، وفی شرح العمدة لابن دقیق العید: کوه مالک الفرض أو منعه، فکانہ أشار إلى اختلاف النقل عنه فی ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب إغلاق البيت ویصلی فی ائی نواحی البيت شاء ۴۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنائها۔
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۹ و ۳۰۰) کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبنائها ۴۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار | ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیقِ آدم سے دو ہزار سال پہلے

کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ

نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام

کو کعبہ کا بانی ازل قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی ازل نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازِ

بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ”وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ

الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ“ اس میں ”رفع القواعد“ کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد

پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دستِ

مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب

میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا

کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حلیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

لے حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَإِذْ

بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ الْآیۃ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ

وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ الْآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲۔ تب

لے سورہ بقرہ آیت ۱۲۷۔ پ ۱۲۔ م

بلکہ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ

جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

معتاد میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے، کماتینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرمادیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی سنئے سے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر دو کڑی مخالفت پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات نائنہ کی سورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے ہم خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کئے ہوئے اصناف کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر حکیم باہرہ گئی اور کعبہ دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہما بازیمچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے ہزشتہ تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۔ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کی اور زیادتی کے ساتھ حارف اسنن ۱۶ ص ۱۵۴ تا ۱۵۵ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد أو المهدي أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستداه مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يسير ملعبة للملك، فتركه“ فتح الباری (۳ ج ۲۵۷) باب فضل مكة وبنائها ۱۲ مرتب

۳۔ اس تشدیح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عرش فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکام و آدمؑ
فشیث و ابراہیم ثم عالتق	قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبد الالہ بن الزبیر بن کذا	بناء لحجاج وهذا سقم

(بفنیہ حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہیے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیه " ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے : " حَدَّثَنِي عَلْقَمَةُ بْنُ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ أَبِيهِ " اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے " عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ " یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرحبانہ ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معارف السنن (ج ۱ ص ۴۱۵) بحوالہ تفسیر ج ۱ ص ۱۳۹ میں سیلاب بیت شریف کو بہت قسماً پہنچا اور بیت اللہ شریف قریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۱۱ھ میں مکمل ہوئی، رائج یہ ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد بن بن علان نے تین ابیت میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبة أملاك، آدم، ولده	سیت، فابراہیم، ثم العالقة
وجرهم، قصى، مع قریش، وتلوصم	هوا بن زبیر ثم حجاج لاحقه
ومن بعد هذا قد بنى البيت كله	مراد بن عثمان فشيده ونفقه

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۵۵ تا ۲۶۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمہ (ج ۲ ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب معنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا)

۱۵ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے " عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ أَبِيهِ " مثلاً سنن ترمذی طبع

دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق شیخ محمد نواد عبد الباقی، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۵، رقم ۸۶۶) ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۲۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلاة فی الحجر ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه " اس کی تفصیل ازرقی کی " اخبار مکہ " میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے " أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصل في فيه "۔

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حلیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کہ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمّة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۵ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمّة" کی سند سے ذکر کی ہیں،

معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمّة" کی سند سے روایت

آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (۲ ص ۲۵۵) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۶ (ج ۱ ص ۲۱۵) المجلس في الحج وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہوا المعروف، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبد الرحمن بن خالد بن سلمہ مخزومی کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يخطون هناك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔
 "حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر تمہو کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کافی حدیث الباب، التبت عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جزو ہے یا نہیں؟

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے ۱۲ م
 ۲۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں کہتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر" الكامل فی التاریخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسمعيل بن إبراهيم ۱۲ مرتب
 ۳۔ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعته يقول: شكا اسمعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتخر لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح إلى يوم القيامة وفي ذلك الموضع توفي"۔
 نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشا عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكله"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھیے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۱۲) ذکر الحجر۔
 ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم دیکھیے "الكامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عنی عنہ۔

۴۔ أخبار مكة (ج ۱ ص ۱۲) ذکر الحجر ۱۲ م

۵۔ کذا ذکر الأذرقی عن ابن جریج فی أخبار مكة (ج ۲ ص ۲۲) ما جاء في العظیم وأین موضعہ) ولکن ذکر عند أن العظیم ما بین الركن والمقام ودموم والحجر ۱۲ اذا ستافو محترم دام اقبالہم۔

۶۔ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹) مادة "عظیم" ۱۲ م
 ۷۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۹) باب فضل مكة وبیانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن، فسودته خطايا بني آدم، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: وإِنَّمَا فُرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴ پ - م) قال بعض المفسرين: معنى الشطر الوسط، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام، واليه مال القاضي البيضاوي، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال: شطره تلقاء بلسان الحبش، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة،

پھر آگے چل کر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانى شهرتها عن ذكرها ههنا» دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۱۵۵) باب شروط الصلاة، استقبال القبلة۔ نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں: «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت، ولا خلاف في ذلك» بلاء المبتدئ ونهاية المقتصد (ج ۱ ص ۱۸۵) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عن

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ۱۲ م

۳۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۱) باب فضل مكة وبنائها۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱۹) ۱۲ مرتب
۴۔ الحدیث لم یخرجہ من الصحاح لکتاب الستة أحد سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فواد عبد الباقي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۷۷، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیثِ صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور اجد کی ہوتی بھی احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲)۔

حافظ ابن جریر فتح باری میں لکھتے ہیں: "اعتراض بعض الملحدين على الحديث الماضي. فقال: كيف سودته خطايا المشركين ولم تبيضه طاعات أهل التوحيد: وأجيب بما قال ابن قتيبة: لو شاء الله لكانت ذلك، وإنما جرى الله العادة بأن السواد يصبغ ولا ينصبغ على العكس من البياض"۔ (ج ۳ ص ۳۷)

باب ما ذكر في الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲) میں لکھتے ہیں: "ويقول شيخنا (الأئمة): ولا يلزم ما يقال: انه كيف لا يبيضه حسناتهم وسودته خطاياهم لأن النتيجة تابعة للأخى الأرذل دائماً ۱۲۰۵ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبريل الحجر في مكانه وبني عليه ابراهيم وهو حينئذ يتلألأ متلألأ من شدة بياضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً، قال: فكان منوره يضيئ إلى منتهى أنصاب الحرم من كل ناحية من نواحي الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحريق مرة بعد مرة في الجاهلية والإسلام، فأما حريقه في الجاهلية فإنه ذهب امرأة في زمن قريش تجمر الكعبة، فطارت شرارة في أستار الكعبة، فاحترقت الكعبة واحترق الركن الأسود، واسودت وتوهنت الكعبة، فكان هو الذي هاج قريشاً على هدمها وبناءها، وأما حريقه في الإسلام ففعل عمر بن الخطاب حاصره الحصين بن نمير الكندي، احترقت الكعبة واحترق الركن ففعل ثلاث فلح حتى شد شعبه بن الزبير بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۲۱۵)

ما ذكر من بناء ابراهيم الكعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب ما جاء في حريق الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۱۱)

باب ما جاء في بناء ابن الزبير الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۲۲۵) ما جاء في فضل الركن الأسود ۱۲ مرتب

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خطایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو باتھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

لے مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔ البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۲۹۱) باب ماجاء فی فضل الركن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما منه من الأنجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؒ فرماتے ہیں: ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسخونه“۔

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؒ ہی سے مروی ہے: ”لولا ما منه من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما صعد

ذو عاصم إلا برا“۔

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضاء (الحصى الذي يجري

عليه الماء-م) يا قوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسوده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد اللہ بن عباسؓ أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه المائض وهي لا تشع والجنب

وهو لا يشع ما منه أجذر ولا أبرص إلا برا“۔

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کچل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

لہ منی بآکسر والتونین، فی درج الوادی الذی ینزلہ الحاج ویمری فیہ الجمار، من الحرم، سقی

بذلک لما یمنی بہ من الدماء ای: یراق، قال اللہ تعالیٰ: ”مَنْ مَنَى مَنًى يَمْنًى“، وقیل: لأن آدم علیه السلام

تمنى فیہا الجنة، قیل: منی من مہبط العقبة إلى محشر، وهو مذکور معرون، وقال ابن الأعرابی: امنی

القوم ومنی اللہ الشئ: قدرہ، وبہ منی منی، وقال ابن شہیل: منی منی لأن الکبش منی بہ ای ذبح۔

وہی بلیدة علی فرسخ من مكة طولها میلان“ وراجع للتفصیل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلاة فی السفر، باب الصلاة بمئی۔

و أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب التصر لاهل مكة والبضاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۵)

کتاب المناسک باب الصلاة بمئی ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیں مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، تہود یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے وقت ابلا میں سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ امن سے اسم تفضیل کا صیغہ جس کی افہام ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ ”صلیت“ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ کا عطف ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن و اکثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: زمن آمن ماکان الناس“ فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“ حاشیہ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۱۲۰) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنا ۱۲ مرتب

۱۵ پوری آیت اس طرح ہے ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب ۱۳ دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۴۲)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) فقد يكون هذا خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفاره مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الاحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ أَرَدْتُمْ نَحْضًا) وكقوله تعالى (وَرَبَايَاكُمْ لِلْآفِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ تَسَاءُلِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴۳، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۱۴ کما فی حدیث حارثہ بن دھب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راسبویہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے غزوات و مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔
امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ ”فصلی بنارکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر مسلوۃ کر لیا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا کہ امام مالک نے مؤطا میں نقل کیا ہے: ”أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فإننا قوم سفر“ اس کے بعد امام مالک فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئا“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالک کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے غارفۃ الأحوذی (ج ۴ ص ۱۱۳) باب تقصير الصلاة بمنى ۲۱۲

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإننا قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲

۵۔ (ص ۲۱۶) کتاب الحج، صلاة منى ۱۲

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکرِ شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ملے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں تھے واللہ اعلم

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑ لیا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ملے، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا ثواب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) بزیادة وإيضاح ۱۲ م

۲۔ یہ جواب زیادت و ایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العدة

(ج ۱ ص ۱۸) أبواب تعصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی ۱۲ مرتب

۳۔ حاشیہ موطا امام مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحد ساکناً بمنی مقيماً به فإن ذلك يتم الصلاة بمنی" (ص ۲۱۹) کتاب الحج، صلاة منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسناد میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغفل عن وجہ الموطا (ص ۲۳)، رقم الی شیخ عبد الصلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھئے جرد جمعة الوداع (ص ۱۸) اختلافہم فی أن القصر والجمع بعرفة ومنی للسفر أو للنسک ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج إلى منی والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا إلى عرفات ۱۲ م"۔ کما فی رواية أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاة الرجل) في المسجد الحرام بمائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت: كانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفة، یقولون: نحن قطین اللہ، وكان من سواہم یقفون بعرفة، فأنزل اللہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" "حُمْسٌ" "اِحْمَسُ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شدت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنائے جدیلہ قیس، اور بنو مازن معصم، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب تک لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنث فیہا، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، فلما بعثها عرفها أولان جبريل عليه الصلاة والسلام حين كانت يدور به في المشاعر أراها إياها فقال: قد عرفت، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند فحواء عليها السلام بحجة فالتقيتهما فتعارفا، أولان الناس يتعارفون بها، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثم، أولان الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أولان فيها جبالاً والجبال هي الأعراق وكل شئ فهو عرف - عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ۱ ص ۲۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۰۱)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى أحيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادي عرفة" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفة و حدودها والموقف بها ۱۲ مرتب مفاد اللہ عنہ

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص ۱۶) و (ج ۱ ص ۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قوله ثم أفیعنوا من حیث أفاض الناس - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۳ تشہد کے لئے دیکھیے لسان العرب (ج ۶ ص ۵) مادة "حمس" ۱۲ مرتب

لہ مزید تشریح کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے ”نحن قطين الله“ یعنی ”سکّان اللہ“ اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا ”ثُمَّ أَفِئَضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

”قَطِینُ“ ”قاطن“ کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عَلی بن ابی طالب قال : وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرفة فقال : هذه عرفة وهو الموقف ، وعرفة كلها موقف ”امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنة اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا“

۱۔ سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۸ پ - ۱۲۳
۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس فی الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲۳
۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب المناسک . باب الصلاة بجمع ، باختصار۔ و ابن ماجه فی سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲
۴۔ ”عُرْنَةُ“ (بضم العين وبفتح الراء والنون) بروزن ”هُمْرَةٌ“۔ قال الأزهري : بطن عرنة وادي بحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله ”معجم البلدان“ (ج ۴ ص ۱۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عرنة سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخِ پس ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ ”حج ومقامات ج ۱“ (ص ۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب
۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندی أن المرجح هو الرواية الأولى وإن كانت عامة نفصلة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم عن شرح الخزشي في بيان المسجد . و في شرح الباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاءه وعليه دم كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعا ، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ ذکر نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حقیقہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محبہ کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا۔
لعدم الفارق۔

حضرت مولانا بتوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محبہ کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں ”عرفات“ اور ”المشعر الحرام“ کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محبہ میں وقوف کرنے سے مطلقاً آں پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محبہ بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیّت کی دلیل ہے۔ لائن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

شم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام ”المشعر الحرام“ ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرها في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محبہ وكذا هرقة كلها موقف الا بطن عرنه ان المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سبي، سواء قلنا ان عرنه ومحبہ من عرفه ومزدلفة أولا“

فتح القدير (۲۵ ص ۱۲) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے ”عرفات كلها موقف الا بطن عرنه ومزدلفة كلها موقف الا وادي محبہ“ اور مزدلفہ كلها موقف وارقفوا عن المحبہ کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محبہ میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں ”محبہ کے ساتھ ”عرنہ“ کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محبہ کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی منہ

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)

۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”فَإِذَا أَقْبَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمُشْعَرِ الْحَرَامِ“ سورہ بقرہ آیت ۲۵۵۔ ۱۲ م

۶۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

۷۔ بفتح الجیم وسكون الميم من المزدلفة وستى به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيهما مع حواء عليها السلام وازدلف إليهما أى دنا منهما، أولأنه يجمع فيهما بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أى يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزدلفة لأنهما من زلف ”فقلبت التاء دالا لأجل الزاي“

عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: ”وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء: المزدلفة، والمشعر الحرام

وجمع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۴) باب الاحرام ۱۲ م

”فلما أصبح أتى قزح“ قزح قاف کے صمۃ کے ساتھ بر وزن ”زفر“ ہے علمیت اور

عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے^{۱۵}
 ”شترافا من حتی انتہی الی وادی محتر“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محتر وہ جگہ
 ہے جہاں پر اصحاب فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے
 حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محتر اصحاب فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر
 ہے اور اصحاب فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔^{۱۶}

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی محتر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالت احرام میں شکار کر لیا
 تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا۔ اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں،
 ”فقرع ناقته فخبث حتی جاوز الوادی فوق“ وادی محتر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

^{۱۵} قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لکھ المَحْتَر، بضم المیم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو وادٍ بين مزدلفة ومثى. وقال
 بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في مثى فهو منها وصوبه بعضهم، وسُتِي
 بذلك لأنه حريف فیل اصحاب الفیل اى اعیاء، وقيل: لانه يحرسا لکیه ويتعبدھم“ معارف السنن
 (ج ۶ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) ۱۲ مرتب۔

^{۱۶} چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ
 بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي
 والزمخشري والسيوطي والآلوسی وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرح منهم بأن ذلك كان في
 وادی محتر الا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱) ۱۲ مرتب

لکھ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) ۱۲ م

^{۱۷} عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب من قدم صنعنة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۳ م

^{۱۸} یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

^{۱۹} یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مناعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے
 کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ
 اللغة (ص ۲) فصل فی ترتیب عدد الفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعأتاہ رجل فقال: یا رسول اللہ اتی أفضت قبل أن أحلق قال: إحلق ولا حرج أو قصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: یا رسول اللہ اتی ذبحت قبل أن أرمی، قال: إدر ولا حرج، یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

① رمی ② قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔ مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ اے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال: لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا انفسهم ان يصيبكم ما اصابهم الا ان تكونوا باكين، ثم قطع رأسه وأسرع السير حتى جاز الوادي" صحیح بخاری (۲/۱۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر امام شافعیؒ نے وادی محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادی محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیطاں کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ مرتب

۱۱۔ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۵) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج" بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جابر الطويل - حضرت

انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۴) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عامہً توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جابلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ خشتیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے۔ چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسلٍ كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۱۲۷) باب الطواف۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عامہً ہو یا ناسیاً یا جابلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منته الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۷) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہی یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۴۳ ص ۱۳۳، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل أن یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ خشتیؒ (ج ۴ ص ۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۲ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی: "امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسلٍ - فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند دمادام القرآن ليس غير لا للملحق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قولِ مشہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیمِ حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عائداً اور عالملاً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبین کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طوافِ زیارت میں نہیں، طوافِ زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقہ کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ أَوَّلَ نَسَكْنَا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ نَرْمِيَ ثَمَّ نَذِيحٌ ثَمَّ مَحَلٌّ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طوافِ زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے مبسوط (ج ۴ ص ۲۷۱)۔
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو ”غریب“ کہا ہے۔ دیکھیے نسب الراية (ج ۳ ص ۱۲) باب الاحرام ۱۲۔
 رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۴۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۴)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء۔ وفصل: فإن قدم الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۱) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نقل علیہ، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقد مر في الفروع والروايتين والحاويين وغيرهم. وصححه في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره ”الانصاف (ج ۴ ص ۱۲۱) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ص ۱۲) مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عائداً چھوڑی گئی ہو یا ناجاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۱۲۱) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) باب صفة الحج، فصل دن يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليومئذ عمن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دماً“ اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: ذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرم ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظواهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۳۳ و ۳۳۴)

الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۷۱۱

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عنی منہ

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأخص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۲۵، رقم ۱۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اقتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۴۵)، باب الفتيا على الدابة عند الجمرۃ، لیکن حافظ ہی نے الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۷۷، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۷) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بین الجمرین عن رجل حلق قبل أن يرمى قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمى قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپ نے حج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اس بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے معنی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ منقضِ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ م

۲۔ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجا، فكان الناس يأقونہ، فمن قال: يا رسول الله سعت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئا أو آخرت شيئا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲) باب من قدم شيئا قبل شيئا في حجة۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب ۳۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب ۴۔ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ ۖ فَئِدْيَةٌ مِنْ صِيَامِهِ أَوْ صَدَقَةٌ ۖ أَوْ نُسْلٌ" سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ۔ ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

فائدہ مہم | واضح رہے کہ حنفیہ کی عاکتہ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اهل المدینۃ“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرۃ أنه لا شيء عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعا فمن كان منكم مريضاً الخ ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكا (قبل نك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمرۃ العقبة ۱۲ م

۴۔ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرمه ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدم نسكا قبل نك ۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متممّہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متممّہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شرح الباب بزیادات من المرتب

(بہتہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسب يا رسول الله أن كذا أو كذا قبل كذا وكذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں " افعل ولا حرج " ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسئ المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)۔

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك .

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کر لیں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کر لیں تو ہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عسکریؒ لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصہ غیر حقیقی ہے۔

تفصیل سے لئے دیکھئے التعاین المجد علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵)، رقم الحاشیہ ۳۱

لیکن اس حصہ کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے غلط اور تکلف سے خالی نہیں۔ فہما مل، (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلی علیہ وسلم جمع بین الصلاتین بإقامة ، وقال : رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان ^ج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم ، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم نكاً على نكك كأن خلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو خلق قبل الذبح فعليه دم" کما فی المبسوط للسخی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطوان ۔

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يميل وهو حاج فيخلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه" کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۱ ص ۲۱) باب الذی یجمل فیخلق رأسه قبل أن يرمي جمرة العقبة ۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی ، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج فی شیء من ذلك ، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة : المتمتع والقارن إذا خلق قبل أن يذبح قال : عليه دم"۔

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۲) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جابل یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں ؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے ، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرن معنی عنہ ۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) کتاب الناسك ، باب من جمع بينهما ولم يتطوع ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱) کتاب الحج ، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و استحباب صلواتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه الليلة ۱۲ مرتب

۲۔ قولہ : "فعل مثل هذا المكان" ہکذا فی نسختنا المندیة ، وفي نسخة البيرونية بتحقيق الشيخ

محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵ ، رقم ۵۸۷) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کے نزدیک عرفات

میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی نمرۃ من ائی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے۔ "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عندہ کما لا يجوز له القصر۔ انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۴ و ۳۹۵) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸) الجمع بین الظہر والعصر فی وقت الظہر بعرفة بأذان وإقامتين وهرنسك عند الحنفية۔ وعبادة الوداع (ص ۱۱) اختلفوا فی الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱)

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة۔ وعبادة الوداع (ص ۱۱) لوصلی المغرب قبل المزدلفة۔ ولباب المناسک مع شرحه للقاری (ص ۱۱) باب فی احکام المزدلفة، فصل فی الجمع بین الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۴۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں ہے۔

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشریع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے:

س ۱۲ دیکھئے ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۰۰) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

س ۱۳ (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

س ۱۴ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دل على أن عنده علم بأن مخالفه أنجح تحسیناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ ثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه الحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آياه لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لاحقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعي هناك اهـ دیکھئے ص ۱۰۵ ص ۱۰۶ باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عنی عنہ
س ۱۵ مثلاً: ”إن الصلاة كانت على المؤمنين كتباً موقوتاً“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۱۲ - م
س ۱۶ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۳۰۰) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۲۳، طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

- ① احرام حج
- ② تقدیم الوقوف بعرفات۔
- ③ زمان مخصوص یعنی سبیلۃ النحر۔
- ④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔
- ⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یاناب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
 عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکونا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: ”یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإمام، ولا خلاف فی هذا“۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹۱) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۶) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصل الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

سہ یہ تمام تفصیل میں سنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدى الروايات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیما حاکم الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدى الروايات عن ابن عمر كما حاکہ ابن حزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسائل (ج ۳ ص ۲۶) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بينهما بوحدة الإقامة وتكرارها ۱۲ مرتب

۲۷ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

۲۸ (ج ۱ ص ۲۶) کتاب المناسک، باب الصلاة: جمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذان اقامتہ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا"

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجع کل فریق بما تحقّق لديه اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ انتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کافی روایۃ جابر عند مسلم (۱۵۱ ص ۳۹۸) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے "حدثنا حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم يجمع بينهما" دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزيلعي۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے "لأن العشاء في وقته فلا يفرّد بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقته فأفرّد بها الزيادة الإعلام" ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲۴) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۴) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع مزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۲۹) کتاب مناسك الحج، باب الجمع بين الصلواتين بجمع كيف هو؟ شيخ ابن همام کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲۴، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "وبالجملة الأحاديث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والفقه واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلى كل ذهب ذاهب ورجع كل فریق ما تحقّق لديهم من (باقی حاشیہ کلامیہ پر)"

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایت پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس بھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیر عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، ولکل وجهۃ ہومو لہا، واللہ المستعان، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۳) باب ما جاء أن عرفۃ کلہا موقف۔ بالجنوس حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینہما ولم یتملوع۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۹ تا ۲۵۹) باب الجمع بین

الصلاتین بجمع کیف ہو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحده أو یؤذن أو یتیم ۱۲

۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوتین بمزدلفة کا مسئلہ ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۵ "عند عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین اذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجل فأذن وأقام ثم سلی المغرب و سلی بعدہا رکعتین ثم دعا بعشائہ فنعشی ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زہیر۔ ثم سلی العشاء رکعتین الخ" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زلیعیؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة" نسب الراية (ج ۳ ص ۱۲) مسئلہ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ اور عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵) باب من اذن وأقام لكل واحدة منهما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسالوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو سنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت تو ذی الحجہ کے زوال سے دسٹھ ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: "وَأَمَّا جَعْدُ فَأَذَانٌ فِي صُورَةِ الْفَصْلِ فَلَعَلَّ ذَلِكَ لِيُثَبِّتَ سَنَهُ وَقَدْ رَوَاهُ زُهَيْرٌ بِالشَّكِّ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ سِيَاقُ الْبُخَارِيِّ، وَأَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ زُهَيْرٍ بِالشَّكِّ وَقَالَ فِيهِ: ثُمَّ أَمَرَ قَالَ زُهَيْرٌ: أَرَى فَاذَنْ وَأَقَامَ، وَكَيْفَ أَعْلَى السَّنِ (ج ۱۰ ص ۱۰۷) بَابُ إِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِمَزْدَلِفَةَ لِفَصْلِ ۱۲ مَرَّتَبَ عَشْرِ مَنَ -

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) كتاب مناسك الحج، رتب الوقوف بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۱۱) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م ۲۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تنزع الشمس، قال: أزعجت؟ قالوا: لم تنزع، قال: فلما قالوا: قد زاعت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الراح إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لسیۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ما جافی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباس قال : بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثقل من جمع بلیل " ترجمۃ الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجۃ الوداع کے موقع پر ان جملہ منعفاریں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۰ حدیث بابی امام مالک کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن غزوہ بن مضر سے طائی ٹک کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلوة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفثه" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۱) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب من قدم من ضعفة أهله بلیل الخ۔
و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴) باب استحباب تقدیم الضعفة من النساء غیرهن الخ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۵) تقدیم النساء بالصبيان إلى منازلهم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۵) بالتجیل من جمع۔ وابن ماجہ فی سننہ (ج ۱ ص ۲) باب من تقدم من جمع لرمی الجمار ۱۲ م

۱۴ بفتحین، متاع المسافر وما یحمله علی دوابہ۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۱۵ لکھا کہ قال العینی فی المدة (ج ۱ ص ۱۵) باب من تقدم من ضعفة أهله ۱۲ م
۱۶ اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی ماہنامہ صفر پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مہیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں ہس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقف مزدلفہ (یعنی ہس ذی الحجہ کی طاوع صبح صادق سے طوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں سن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ جی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہے، لہذا جبکہ امام عاتقہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مہیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ مائتہ شعی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتاویٰ الحلیم ۶/ ۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفۃ الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مہیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مہیت بالمزدلفہ اور وقف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

ابن طاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفۃ بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱) واللہ اعلم

باب (۲) بلا ترجمہ (۳)

عن جابر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى^(۲)، يوم آخر میں جمرۃ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:

(۱) بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (۲) ان کی عمر ترقی یا تیرہ (۱۳) سال تھی تفصیل کے لئے دیکھئے یہ امام ابن ماجہ (ج: ۳، ص: ۳۳۲ و مساعده)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب (۲) راجع لفصل المذاهب ولفوائد أخرى "العمدة" للعبی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من فطم عن عمته أهل بلبل ۱۲ مرتب۔

(۳) شرح باب از مرتب فناء اللہ عند ۱۲ (۴) بند و پاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دراجیاء تراث امر لی یہ وقت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ما جاء فی رمی يوم النحر ضحی" (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد فؤاد عبد الباقی۔ ۱۲ مرتب (۳) الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲

- ① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
- ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
- ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

اسے واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے چنانچہ حدیثِ باب میں ”صنعتی“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الہدایۃ ”لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۱) باب من قدم ضعفه أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفه أهله وقال: لا ترموا الجمره حتى تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے غلانِ حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعیب عن أبيه عن جدّه“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وأمن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ کرنے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

و اما بعد ذلك فبعد زوال الشمس "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الجبل ان یرموها باللیل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵۳)۔ الدرایہ

(ج ۲ ص ۲۹۱) رقم ۴۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن شوبت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ و حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب غنی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۸۵)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی بہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہئے از استاد محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عن أبي أسحق قال: سمعتُ عمرو بن ميمون يحدث يقول: كنا وقوفاً بجمع

فقال عمرو بن الخطاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا يقولون: أشرق ثبير، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس، یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أشرق ثبير" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "أشرق ثبير، كيما نغير" اے جبل ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالک کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے "فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً" جو امام مالک کے خلاف حجت ہے۔
واللہ اعلم

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۵۹) باب رمی الجمار ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

۳۔ بفتح المثناة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفه على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال آخر اسم كل منها ثبير، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴) ۱۲ م

۴۔ (ص ۲) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۴) ۱۲ م

۶۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، في إسناده المسموعى وقد اختلط" واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح

۱۲ شرح باب از مرتب عفا الشرح

۱۲ الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب من أين ترمي جرة العقبة ۱۲ م
۱۳ دیکھئے صحیح بخاری (۱۵ ص ۲۳۵) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (۱۹ ص ۴۱۹) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۱۲ م

۱۴ فتح الباری (۳ ص ۳۷۷) باب يكبر مع كل حصاة ۱۲ م

۱۵ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، المسموعى، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه يفيد أو يفيد الاختلاط، "من السابعة" لقريب التهذيب (۱ ص ۴۸)، رقم ۱۲ مرتب

۱۶ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إشعار البدن

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذى الحليفة وأماط عنه الدم "تقليد بالاتفاق رضی اللہ عنہ سنت" اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں اوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی سورت یہ ہے کہ اونٹ کی داسنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۳۲) باب إشعار البدن وتقليده عند الإحرام وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإشعار ۱۲ م

۲۔ علامہ عینی فرماتے ہیں: "وهو سنة بالإجماع وهو تعليق نعل أو جلد ليكون علامة الهدى" وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحي شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري ومالك: يحزى واحدة، وعن الثوري: يحزى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدها "عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد بذى الحليفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ نقب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱) باب التمتع بحوالہ شرح توریشتی علی المصاح نقیہ اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدیٰ راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نخر کر دیا جاتا ہے، ایسی سورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بایں وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نخر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۴۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور غنایہ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّ اللہاب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَنَهُ انْ مَقْصُودُ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوبان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوبان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوبان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۳۳) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر التدریج کی اس عبارت ”ولا يشعر عند أبي حنيفة“ کے تحت لکھتے ہیں: ”ویکرو“ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ صنیٰ لکھتے ہیں: ”وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله“ وقال: (أى ابن حزم) هذه طامة من طوائف العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أت كل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجمامة وفتح العروق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قولة لا نعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں۔
اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ
اشعار کے مقابلہ میں تقلیدین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بد نون
کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر
عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ
ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی
ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر جہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: «هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء
ولاستيما بمذہب أبي حنيفة» عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعرو قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: «ويتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال
أصحابه» فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۵) باب اشعار البدن

علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی
کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ «و أمّا العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندى بارد» دیکھئے (ج ۲
مک ۱، باب ما جاء في اشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفی شرحه على المصابيح. أنظر للتفصيل حاشية
فصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتمية، باب
ما يكره من المثلة والمصبورة والمجتمعة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی
الذبح، اور نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن سلامہؒ «الروض الألف» میں لکھتے ہیں: «النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في
حجة الوداع، فكيف يكون الناس متقدما على المنسوخ؟ لهذا راجع یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نہی عن المثلة
کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للعمر، علامہ زیلعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب معنی عنہ

ملنے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول: سمعت وکیفاً یقول حین روی

هذا الحديث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة

قال سمعت أبا السائب یقول: كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي: أشعر رسول

الله ﷺ وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثله، قال الرجل: فإنه قد روی عن إبراهيم

النخعی أنه قال: الإشعار مثله، قال: فرأيت وکیفاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك:

قال رسول الله ﷺ وسلم، ویقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج

حتى تنزع عن قولك هذا" یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب اہل انبی

میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ ﷺ کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور ویقول ابوحنیفہ

هو مثله کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم

نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار

فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے

مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أشعر؟ - یعنی

البدنة - فقالت: إن شئت، إنما أشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدی

وإن شئت فلا أشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فی الإشعار واجب هو أم لا؟ رقم الحدیث

۱۶۱ و ۱۶۲ (طبع: إدارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لہذا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۲۵۱) باب من أشعر وقلہ ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۵ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأشعر وکیع بہذین القولین علیہ وعلیٰ صحابہ انکاراً شدیداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً و

ظہر من ہذین القولین أن وکیفاً مقلداً للإمام أبي حنیفة فإنه لو كان حنیفاً لم ينکر علیہ هذا الانکار

البتة، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیفاً كان حنیفاً" تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶۱) باب ماجاء فی إشعار البدنة ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزنیؒ نے تہذیب الکمالؒ میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفة میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۔ کما نقل الشيخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۲۱۲

۲۔ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مستورة عن النسخة الخطیة المحفوظة بدارالکتب المصریة) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمة المؤلف ۲۱۲

۴۔ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۷۸) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۷۷۴۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۷۸) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲۳) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۷۷۴۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۷) ترجمة ابی حنیفہ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیع بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے، "ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسرد الصائم ویفتی بقول أبی حنیفہ" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ویفتی بقول أبی حنیفہ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ قمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ قمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے "ما فیہ (ای فی وکیع) الا شربہ بنیذ الکوفیین" گو یا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں "یفتی بقول أبی حنیفہ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارک پوریؒ کی یہ تاویل بار بار اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ "یفتی بقول أبی حنیفہ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مشر یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ قمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفیین سب جواز نبیذ (باقی ماضیہ اطراف ص ۱۷۱)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے مسترب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں۔
 رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ مسورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں علامہ مبارک پوری کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۳ و ۴۹۴) بزیادۃ و ایضاً۔

علامہ مبارک پوری لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن عیینہ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قوله المذكور ان في الباب - تحفه (ج ۲ ص ۲۰۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں لکھنا سیاقی فی تقریر الأستاذ المحترم

حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۳ و ۴۹۴) ص ۱۲

ابو یوسفؒ کے ساتھ ایک شخص نے حدیثِ دُبَّار سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دُبَّار پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شریکِ نفسہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیثِ سند کی ہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہٴ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہٴ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے غیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۷ روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدُّبَّارُ، فأُتِيَ بطعامٍ أودعَى له، فجعلت أمتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبه" (شمال ترمذی ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دُبَّار سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دُبَّار سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأَطعمة، باب ما جاء فی أكل الدُّبَّار ۱۲ مرتب

۱۸ چنانچہ علامہ علی قاریؒ لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدُّبَّارَ، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل سيف أبو يوسف وقال: جَدُّ الإِيْمَانِ وَإِلَّا قُتِلْتُكَ" (مرقاۃ المفاتیح ج ۳ ص ۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۱۹ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا أذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا أذن" (ج ۱ ص ۱۱) باب فی خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً شيناً، ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعن" (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں "فما كلمه عبد الله حتى مات" (ج ۲ ص ۲۵۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) باب ماجاء فی كراهية البول في الغتسل ۱۲ مرتب عن

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشہؓ قالت: کنت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلها غنماً شافعية اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور
مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں شروع نہیں
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲) باب استحباب بعث الهدی إلى الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲) تقلید الغنم۔
و أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب فی الإشعار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۰۰) باب تقلید الغنم ۱۲
لہ اس روایت میں لفظ "كلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں
یہ لفظ "قلائد" کی تاکید ہے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "هدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" "هدی" سے حال
ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف
کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو و ہونا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۵) میں اس کو تقریب رواد قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت
کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں
یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أقتل القلائد للنبي صلى الله عليه وسلم فيقلد الغنم" اور ایک روایت
میں یہ الفاظ ہیں "کنت أقتل قلائد الغنم للنبي صلى الله عليه وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری
(ج ۱ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی
اگر مضاف مضاف الیہ کے جزر کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "هدی"
کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزر کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنماً" کو "هدی"
سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے
مسک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۳۵۶
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلاوے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقلًا عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب معنی عنہ

۳۳ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے "المعنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱) فصل ویسن تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۳۳ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۳۴ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم ابوقلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کنت أقتل قلاوید ہدی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) باب استحباب

بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۳۵ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بکری ایک کمزور جانور

ہے وہ قلاوہ کی مثل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أئى للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشترط أنها تضعف عنه، فتقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۷۱) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

تھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید بغلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید بغلین نہیں کما سیاتی فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدَى وَلَا الْقِلَادَ" عطف القلاوید علی الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ بغلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ بغلین کے بغیر محض اون کے قلاوے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والعطف يقتضى المغايرة فى الأصل، واسم الهدى يقع على الغنم والإبل والبقر جميعاً، فهذا يدل على أن الهدى نوعان: ما يقلد وما لا يقلد، ثم الإبل والبقر يقلدان بالإجماع، متعين أن الغنم لا تقلد ليكون عطف القلائد على الهدى عطف الشئ على غيره فيصح “يدائع الصناع فى ترتيب الشارع” (ج ۲ ص ۱۶) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲)

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۴ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فى الأصل يقولون: ليست الغنم من الهدى، فالحدیث حجة عليهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فى الغنم (ج ۲ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔
مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”كنت أقتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها غنماً“ کہ ”بکر“ غنم ”پر“ ہدی کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء على الحنفية ففى أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم ليست من الهدى، بل كتبهم مشحونة بأن الهدى اسم لما يهدى من النعم إلى الحرم ليتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: ”ما استيسر من الهدى شاة“ وعن هذا قالوا: الهدى إبل وبقر وغنم ذكورها وإناثها، حتى قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فى البدنة، والغنم ليست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقليدها، إذ لو كان تقليدها سنة لما تركوها“
’عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۰) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنى منه

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلید ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم نہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

لہ "وعن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی اللہ عنہم انہم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنه قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن النذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳) باب من قلّد القلائد بیدہ) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۷۷، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

مذکورہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلیا وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبتي قال جعفر: يواعدهم يوماً فإذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعروا أمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۲ ص ۴۷، رقم ۵۶) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احتروكونه من سكا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۲ ص ۴۷، رقم ۵۶،

في الرجل يقلّد أو يمسك أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۲ ص ۴۷، رقم ۵۷) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو

انہیں استنباط تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۲ ص ۴۷، رقم ۵۷)

لامحالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۸ پر)

باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي.. صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من أرز؟ قال: أخرها ثم اغمس نعلها في دمه، ثم خل بين الناس وبينها في أنفوسها. «اگر باری بکام ہوئے لگے تو اگر وہ نعل ہی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر پش

(بہتیر حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک رفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ بیہقی لکھتے ہیں «رجال أحمد ثقات» اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: «رجال رجال الصحيح» مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۷) باب فیمن بعث حد دیا و هو مقیم لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ بیہقی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وهذا الوجه فيه لضعف إسناده» فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۷) باب من قلده القلائد بیدہ۔ مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب من قلده بدنتہ و ساقها ۱۲ مرتب عنی عنہ۔

۱۷ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں «لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعل إلا من يريد الحج أو العمرة» و إظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محملاً لا اتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) تبیین باب القان ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب من قلده بدنتہ و ساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۹ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ وابن حجر في سننه (ص ۲۴۷) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۲۰ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر ان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷)

۲۱ عطب۔ بالکسر۔ أى هلك وعجز عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۱۱) مادة عطب « ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کو کھاسکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا ہر مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خل بین الناس و بینہا فیأکلوا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لا تأکل منها انت ولا أحد من اهل رقتك"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالک نے "اکمال اکیال المعلم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سزا لایا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبباً نہ وتعالیٰ اعلم۔

باب ما جاء في ركوب البدنة

عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها وركبك أو وريك، امام شافعي، امام احمد و امام اسحق کے نزدیک ركوب بدنة عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ركوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لہ کذا فی معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۵)۔ وفی فتح الملہم: «قال الطیبری: سواء كان غنیراً أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لئلا ينحروا أحد ويتعلل بالعطب اهـ۔ قال المازنی: نهاه عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أو أنه، قال القرطبي: لأنه لو لم يمنعهم أمكن أن يبادر فينحره قبل أو أنه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرع وحملت مالكاً على القول بسد الذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالك رحمه الله لدقة نظره اهـ قلت (القائل هو الشيخ العتافي صاحب فتح الملہم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً في مسائلهم۔ واللہ اعلم (ج ۳ صفحہ ۳۵۷) باب ما یفعل بالمہدی إذا عطب فی الطريق ۱۲ مرتب

۱۱ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۵۰۵ تا ۵۰۷) اور اعلام السنن (ج ۱۰ صفحہ ۴۹۳ تا ۴۹۴)

باب ما یفعل بالمہدی إذا خاف علیہ العطب ۱۲ مرتب

۱۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۲۲۹) باب ركوب البدن - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۴۲۱)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲

۱۳ لکہ ركوب بدنة کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر، ابی احمد و اسحق۔

(۲) ركوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت ركوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ ص ۱۸۱ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: اذکبھا بالمعروف
إذا أُلجئت إليها حتى تجد ظهراً^۱ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأتی جانب الرأس یید أفی الحلق

عن انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمرۃ غورسکۃ
ثم ناول الخالق شقۃ الایمن فخلقه فأعطاه أیاطلحة، ثم ناولہ شقۃ الأیسر فخلقه، فقال:
أقمہ بین الناس۔ بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تراش
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہتہ، نسبہ ابن عبدالبر الی الشافعی و مالک
(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے
کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔
(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینی اور حافظ ابن حجر نے
اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبدالبر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۲۶) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲
۱۸ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے
نزدیک سامان ادا ناجائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر
دوسرے کو سوار کر سکتے ہیں یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت
نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان۔ و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) باب بیان ان السنة یوم النحر ان یرمی ثم ینحر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الایمن
من رأس المخلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفہ: یبدأ بجانب الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا هو الصواب“

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الرضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۱) باب بیان أن السنة یوم النحران یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸۱) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وأقول: یوافقه ما فی المنقطع عن الإمام: حلقت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن شعرك، فرجعت فدفنته اه نہر ائی فہذا یفید رجوع الإمام إلى قول الجمار، ولذا قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۱) تنبیہ تحت قولہ: وحلقہ کل أنفل ولو أنزلہ بخونوة جاز“ ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف | حدیث باب سے متبادریہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بارے میں روایات کا اختلاف | نے شق ایمن اور شق ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے
 بھی متبادریہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ
 الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعر بين
 من يليه، قال: ثم أشار إلى الخلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم"، اس
 روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے
 بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریب عن
 حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرين بين
 الناس، ثم قال بالأيسر فقسم مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة"،
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب
 کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن
 علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
 ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے
 (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی امیہ حضرت ام سلمہؓ

نے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، کافی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م
 ۱۳۵ چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الجمر وغرضك وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه
 إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس"
 (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ "مرتب

۱۳۶ ولفظه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة
 الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العدة (ج ۳ ص ۳۱)

كتاب الصوم، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۳۷ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲ م

۱۳۸ حوالہ بالا ۱۲ م

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحائق شقہ الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إتياء ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمه“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

فائدہ | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے

۱۰۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۵۸) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان
مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے، کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دیئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دیئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۱۲

۱۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۴۸) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲

۱۲۔ (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲
۱۳۔ علی وزن ”کریمة“ ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴۵، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبدة بلغه اولہ ۱۲

۱۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۵) ۱۲

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام“ واللہ اعلم

باب ماجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم“ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ رأس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۳) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب غفاً عنہ ۱۲

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۸ تفصيل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل

الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیجاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتد بہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔
پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیجابِ راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر میں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ حین اور مکانِ حین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استیجابِ ربع ایک اصولِ قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث و وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۸۳۔ کتاب الوصایا، باب ان یترک ورنہ اغنیاء خیر من ان یتکفوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۶۱) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل

الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا، خارج حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استر اٹھوائے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صنتِ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت عائشہ سے مروی ہے قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تخلق المرأة رأسها اگلے باب ہی میں حضرت عائشہ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مشد ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

”وعن عائشة قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم“ جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال باکراہت جائز ہے حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع المتابع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لما روی عن ابن عمر أنه قال: من جاء یوم النحر ولم یکن علی رأسہ شعر، أجرى المرسلی علی رأسہ والقدری رواہ مرفوعاً إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقیق الحلق فلم یعجز عن التشبه بالمحالفین وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”من تشبه بقوم فهو منهم“ بدائع المتابع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما الحلق أو التقصیر ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ کلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر حرم کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”وَيَوْمَ الْفَتْحِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَيْبٌ فِيهِ مَسْكٌ“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کر بہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محسن قالت: دخل علي عكاشة بن محسن وآخر في منى مساء يوم الأضْحَى فنزع عاتِثا بھا وترکا الطيب، فقلت: مالکما، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: من لم يفيض إلى البيت من عشيّة هذه فليدع الثياب والطيب“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے ہے جہاں تک ام قیس بنت محسن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفانۃ ۱۲ م
 ۲۔ تفصیل مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ الفاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفانۃ ۱۲ م
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳) باب اللباس والطیب متى یحلان للمعوم ۱۲ م
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے معن عائشہؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميت وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳) باب اللباس والطیب متى یحلون للمعوم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن اوطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰)
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رميت الجمرۃ فقد حل لكم كل شيء إلا النساء، فقال: أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضيغ رأسه بالمسك أفطيب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۹) ۱۲ مرتب

کر سکتی۔

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم « وهو قول
أهل الكوفة » امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : ” من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ لما قال العيني في العدة (ج ۱ ص ۱۰) - والطحاوي في شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۲۵۱) باب اللباس
والطيب الخ ۱۲ مرتب

۲۵ حضرت عمرؓ کا یہ اثر مؤطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے ” أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار
عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :
ثم جئتم مني فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب ، لا يمس أحد
نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت “ دیکھیے (ملل ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة
يوم النحر ۱۲ مرتب

۳۵ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :
” وما ذكره الترمذي من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أثر عمر الفاروق
فقال ” وبهذا أناخذ..... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأسا “ اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ” هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
المباركفوري في تحفته (ج ۱ ص ۱۰ - مرتب) معزوًا إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا
أدرى ماذا حدث له ، والله أعلم “ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲ - وفي طبعة البنورية ج ۱ ص ۱۰) -
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوریؒ قدس سرہ سے تسامع ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمشي، ثم يفتدو إلى عرفة « آگے فرماتے ہیں: ” فاذا رمى
الحجرة الكبرى حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت “ امام حاکمؒ
اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ” هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه “ حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

” اهل الكوفة “ کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک ” طیب قبل الاہرام “ کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام
مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو
کا اثر بعد الاہرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ ” طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة “ کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز
کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: ” وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حلّ له كل شيء
إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم
وهو قول أهل الكوفة “ ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی ” طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة “ سے متعلق ہے، اور امام
محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے ” اهل الكوفة “ کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس
لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ ” والعمل على هذا عند
أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المومئ إذا رمى جرة العقبة يوم النحر
وذبح وحلق أو قصر فقد حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء “ وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق “ سے
بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارج السنن (ج ۶ ص ۵۲۱) وفي طبعة البنورية (ج ۶ ص ۲۱۱) میں موطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی
جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے ” طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة “
کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول ” وهو قول أهل الكوفة “ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بخاریؒ
قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو ” طیب قبل الاہرام “ سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی موطا میں ” طیب قبل الاہرام “ اور ” طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة “ دونوں مسئلوں پر
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص السدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ **واللہ اعلم** تفسیر الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ملجاء متی تقطع التلییة فی الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبتي حتى رمى جمره العقبة " حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ در مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر "باب من تطیب قبل أن يحرم"، (ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : "قال محمد : وبهذا أناخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً" اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے "باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمره العقبة يوم النحر" (ص ۲۳۱ و ۲۳۲) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں "قال محمد : وبهذا أناخذ في التطيب قبل زيارة البيت ونذم ما روى عمرو ابن عمرو رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعمامة من نقهائنا"

امام ترمذیؒ کے قول "وهو قول أهل الكوفة" کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بنوریؒ قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا "قال محمد" نہیں گذرا ورنہ وہ "وهو قول أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلماؤنا استغفرنا وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۱۱۱) فضيلة الحجة ماشيا ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۴ چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : "وذكر ابن فرشته في "شرح المعجم" عن "الخانية" : الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجماع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذی (یعنی قوله : "وهو قول أهل الكوفة") على هذا القول " معارف السنن (ج ۱ ص ۵۲) ۱۲ مرتب

۱۵ شرح باب از مرتب معاشی

۱۶ الحدیث أخرجه البخاری في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الركوب والارتداف في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشتم في رمى جمره العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرہ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک ہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرہ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے ہے "أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ رَدَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَةَ عَرَفَةَ فَكَانَ لَا يُزِيدُ عَلَى التَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ"۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔
بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں حجرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرہ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي غداة الزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأقباق من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه" عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۲) باب التلبیۃ والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتدان فی الحج، وفيه: وروی نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروی عنهما خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: "يقطعها حين يقف بعرفات" وروی ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م
۳۔ عمالہ بالآ ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۵۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۴)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے

طحاوی (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد اللہ رمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبۃ بأول حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے، لیث کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرہ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاح طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلام حجرہ ہی سے افتتاح طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنغیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہوتے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - یرفع للحدیث - أنه کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب معفا الشرنبلالی)

۱۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الرکوب والارتداد فی الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبۃ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی بعضہا" ۱۲

۳۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱ ص ۱۶۵) باب صلاة النحر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل

» عن ابن عباس وعائشة أُمّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخر طواف الزیارة باللیل اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت دن میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

سہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الإفاضة والحج - وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۲۱۴) باب زیارة البيت ۱۲ م

سہ مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت » عن ابن عمر أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلی الظهر یعنی، قال نافع : فكان ابن عمر یفیعض يوم النحر ثم یرجع فیصلی الظهر بمنی ویذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعله « (ج ۱ ص ۲۲۲) باب استحباب طواف الإفاضة یوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : » وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفیان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم یقل ثم یأتی منی یعنی یوم النحر، ورفعہ عبد الرزاق، قال : حدّ ثنا عبید اللہ « (ج ۱ ص ۲۲۳) باب زیارة یوم النحر۔

وفی سنن أبی داود : » عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم صلی الظهر بمنی یعنی راجعاً « (ج ۱ ص ۲۱۴) باب الإفاضة فی الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فأفاض إلى البيت فصلی بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۳۹۹ : ۴۰۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

نیز سنن ابی داود میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم إلى البيت فصلی بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۳۹۹) باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

(۳) سنن ابی داود میں حضرت عائشہؓ کی روایت : » قالت : أفاض رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ حین صلی الظهر ثم رجع إلى منی « (ج ۱ ص ۳۱۱) باب فی رمی الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : » هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم (بقیہ حاشیہ اظہار پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن استاویل کا بعد ظاہر ہے۔
 بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نفلی طواف ہے اور ابن حبان کی روایت سے
 معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں نفلی
 طواف بھی کیا تھا اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف
 تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے یہ
 لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔
 احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اُذن بالتاخیر“ کے ہیں اور
 مطلب یہ ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

دلم یخرجاہ «حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۴۷۸، ۴۷۹) طواف الإفانۃ درمی الجار۔
 صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مروی ہے «حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفاننا یوم النحر»
 (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادریہ ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ
 (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے »آخر طواف الزیارة إلى العشی« اور عشی کا اطلاق اگرچہ
 راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے
 وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵۱) گویا »لیل« »عشی« کے مفہوم کا جزء ہے اور »لیل«
 بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب
 ۱۸ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۱۹ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: «الوجه الثالث ما ذكره ابن حبان من أنه صلى الله عليه وسلم رمى
 جمرة العقبة ونحر شتم تطيب للزيارة ثم أفان فطاف بالبيت طواف الزيارة ثم رجع إلى منى فصلی
 الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ورقدة ثم ركب إلى البيت ثانياً وطاف به طوافاً آخر بالليل»
 عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۰ چنانچہ بیہقی میں روایت ہے »أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزور البيت كل ليلة من ليالي منى«
 كذا نقل العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۱ مذکورہ توجیہ اور ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) اور معارف السنی (ج ۶ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲ م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طواف زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں افراتی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیث باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طواف زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمرؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح، حدیث باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: «معناه جواز تاخير الزيارة مطلقاً الى الليل» فتح المليم (ج ۳ ص ۱۷۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب
۱۳ یعنی حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفصنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب فی رمی الجمر ۱۲
۱۴ یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں افراتی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۳۹) ۱۲
۱۵ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ
۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ۔
و ابن ماجه في سننه (ص ۲۲) باب نزول المحصب ۱۲
۱۸ الأبطح وكذا البطحاء، والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصيب: النزول بالمحصب « معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)

شماران المحصب ہذا بین منیٰ و مکہ، و اقرب الی منیٰ، و یقول عیاض: والی منیٰ یضاً۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)
آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ دہان مسجد الامیاء کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳۹) ۱۲ مرتب

بطحا، یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدًا بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تخصيب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التخصيب بشيء إنما هو منزل نزل به رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تخصيب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے نزل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے با اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصد تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحذیرِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بنى كنانة" سے

سہ (ج ۱۳) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

سید حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غداً إن شاء الله بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح (باقی حاشیہ ص ۱۰)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحسیب کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلوقرکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی حج الصبی

«عن جابر بن عبد اللہ قال: رُفِعَتْ امْرَأَةٌ صَبِيًّا لَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلْهَذَا حَجٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَكِ أَجْرٌ» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وَهَذَا الْحَدِيثُ (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من القدیوم النحر وهو بمنی: نحن نازلون غداً بخیف بنی کنانہ حیث تقاسموا علی الکفر یعنی بذک المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسک باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: یا رسول اللہ، ائن تنزل غداً فی حجتہ، قال: وهل ترک لنا عقیل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غداً بخیف بنی کنانہ المحصب حیث قاسمت قریش علی الکفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الجہاد، باب إذا أسلم قوم فی دار الحرب ولهم مال وأرضون فہی لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۱) باب المحصب۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۱۸ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۹ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ سبھی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو سبھی یا دلی کسی پر بھی دم یا ذبیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر سبھی متمیز ہے تو وہ خود مناسب حج ادا کرے گا اور اگر غیر متمیز ہے تو دلی نیت، تلبیہ اور دو سر افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے بدلے ہوئے کپڑے اتار کر ازارد و رد اور پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داد و دظاہری کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ بچہ احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكننا نلبى عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۲) باب صحتِ حج الصبی وأجر من حج به ۱۲ م
۲۔ علامہ بخاری لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فنقدت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشربلاني وابن عابدين إلى أن جهة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب
۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۷) اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب
۴۔ دیکھئے مبسوط شرحی (ج ۴ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) باب المواقيت قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب
۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشافہ) باب الرمى عن الصبيان ۱۲ - تب

دوسری عن الصبیان“ بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”أفضل الحج العج والشیخ“ (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب مفاہیش)

باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت

عن عبد اللہ بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول اللہ! ان ابی ادرکتہ فریضۃ اللہ فی الحج وهو شیخ کبیر لا یستطیع أن یتوی علی ظہر البعیر قال: حتی عنہ۔ اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی بھی ہوں اور بدنی بھی، تیسرے میں منہ العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ضعیف، من السادسة“ تقریب التہذیب (۵۱۵، رقم ۳۱۲) ۲۔ سنن ترمذی (۱۵۱۳) باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والخریسن ابن ماجہ (۲۱۱) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۳۔ شرح باب از مرتب مفاہیش ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵) أبواب العمرة، باب الحج عن من لا یستطیع الثبوت علی الرحلة ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳) باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ووخوها ولکوت ۵۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص ۲۱۳ تا ۲۱۴) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۶۔

۷۔ عجز سے دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹) باب الحج عن الغیر ۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یصح عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تقویت فرض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وأرجو أن يعزیه ذلك إن شاء الله تعالى"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۳) باب الحج والمندور عن الميت والرجل بحج عن السيرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۳) باب الحج عن العاجز ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی العمرة أواجبة أم لا؟

• عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أواجبة هي؟
قال: لا، وأن يعتمر وأهواً فسل، امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عبيد، سفیان ثوری
اور اوزائی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مذکورہ ہے۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سوان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔
صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، الضحیہ اور ترہ

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فوات الحج ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث لم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الستة غير الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي -

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۷۷، رقم الحديث ۹۳۱) ۱۲ م

۴۔ والعمرة في اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام
وشرعاً: زيارة البيت الحرام بشروط مخصوصة مذكورة في الفقه، قاله البدر والشهاب.

۵۔ والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، وبفتح العين وسكون الميم، كما في شرح

المهذب (۷-۹) كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أرخص في تركها، وحمل قوله عامة المالكية

على التأكيد دون الوجوب كما سيأتي في محله، كذا في أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء في العمرة ۱۲ م

۷۔ كذا في الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۲) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر" واللہ اعلم

باب منہ

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جمہور کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل سنیہ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمدًا نقل على أن العمرة تطوع" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ م

سہ (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ مرتب

لکھ حوالہ بالا ۱۲ م

سہ کذا في العدة (ج ۱ ص ۱۵۱) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ شہرج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحجبة إلى يوم القيامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها في الحج" یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیث باب کا ایک مطلب "جواز فسخ الحج إلى العمرة" بیان کیا گیا ہے، علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۰ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مرارًا - اور عمدة القاری
(ج ۱۰ ص ۱۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

۱۱ شریع باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۲ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲۶) باب في أفراد الحج ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۳ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : "قال شيخنا: المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني: أداؤها مع الحج
بصورة التمتع أو القرآن" معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵۵) ۱۲ مرتب

۱۴ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۶) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول "وهذا ضعيف" کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : "لأنه يقتضي النسخ

بغير دليل" دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۱۵ نسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے "باب ما جاء في التمتع" کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲

۱۶ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۶)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول "وهذا أيضا ضعيف" کے تحت لکھتے ہیں : "وتعقب بأن سياق
السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول

التاويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۱۷ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۶) باب بیان وجوہ الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعيم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعيم اگر احرام باندھنا چاہئے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعيم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

یہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سونہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعيم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعيم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعيم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعيم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے " قالت:

لے شرح باب از مرتب عفا الشرح: ۱۲

لے الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب بیان وجوب الإحرام الخ ۱۲ م

لے التنعيم : بفتح المشاة وسكون النون وكسر الهاء : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي ودروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : إنما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعمر ، والوادي : نيمان . فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۲ مرتب

لے لیکن اس ترجیح پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبري : التنعيم بعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجوز . (فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴ ، باب عمرة التنعيم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعيم " ادنی الحل " نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعيم سے عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعيم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعيم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعيم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعيم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعيم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۲۸۳) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا الشرح

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرن وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقد منّا مكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرات تلك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فنزل الحصبه، قالت: والله ما نزلها إلا من أحبلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: أحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمرة الخ "اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ محل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرّد ہے، اور جمہور امت

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یرید العمرة من أين ينبغي له أن يحرم بها ۱۲ م
مكة تغيل کے لئے دیکھئے المعنى لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ تا ۲۶۰) باب ذكر المواقيت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العمرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرة الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ تا ۵۷۰) ۱۲ م
۳۔ اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباس کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمع هن لمهن ولعن أتى عليهم من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۶۰)

علامہ عینی اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مكة للحج والعمرة ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهر يدل على أن مهله هو مكة سواء كان للحج أو للعمرة، ولكن مهل أهل مكة للعمرة الحل كما سيبيء بيانه" عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التدليل عليه فقها ورواية، فإذن البخاري تفرد به في الأمة بجواز إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج - والله أعلم معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ و ۵۷۰) ۱۲ م

کا یہی مسلک ہے کہ مکہ حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن يثروثة قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فسألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ؟

لہ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۹) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهن .

لہ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیا جائے تب بھی ” إذا نكر صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، البتہ ترجمہ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

لہ الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستعنة كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نمت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الأوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكهنا أن نرد عليه، قال: وسمعا استناناً؟
 أم المؤمنين في الحجة فقال عروة: يا أماء، يا أم المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟
 قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن
 في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمره إلا وهو شاهده، وما اعتمر في
 رجب قطاً، اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما
 قال لا ولا نعم، سكت» اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل
 على أنه اشتبه عليه أونس أو شك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها
 بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أم معقل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل
 حجة، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ
 لہ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱) أبواب العمرة، باب كذا اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم ونحو ما بينهما ۱۲ م

۱۴ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۵ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۳۱) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي عمرة
 في رمضان» (ج ۱ ص ۲۳۱) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان
 تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب فضل العمرة في رمضان - نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ
 سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الميثقي) رواه
 الطبراني في الكبير وفيه هلال مولد أنس وهو ضعيف، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۸) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب
 ۱۶ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجاع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی
واللہ اعلم

(ازہ مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار تنفیہ کے نزدیک ہر اس مابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو منیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباح، ابیہم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہوتا ہے، اما مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک احصار عرفہ سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپؐ یہ ارشاد فرمایا کما حقہ الحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ (ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۵۷)

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: «اجاع علی عدم قیامها مقامها۔ وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العدة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر۔ وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب ومخلص القصد»

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرہ فی رمضان ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۲) أبواب المحصر وجزاء الصيد ۱۲ مرتب

مالک و شافعی وغیرہ کا استدلال و اتیان الحجة والعروة لله فان اخصرتكم فما استيسر
من الهدى سے ہے کہ یہ آیت سلسلہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصاء
بالعد و پیش آیا تھا، علوم ہوا کہ احصار و رد کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت پر اعتبار سے راجح ہے۔
لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے
استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت
میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

لے ادراج حب و عمرہ کرنا ہو تو اس حب و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر کسی دشمن یا مرض کی وجہ
سے (روک دے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۃ بقرہ آیت ۱۹۷ - ۱۲ مرتب
۱۵ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمور بالحج والعمرة تحت قوله تعالى : فان اخصرتكم فما استيسر
من الهدى ۱۲ م

۱۵ امام رازی نے لفظ احصار پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:
الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض
قال ابن السكيت: يقال: أحصر المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب وفسح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن
ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله
عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فتمية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت
وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة
أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهم: الذين قالوا: الإحصار
مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية ناسخاً في أن إحصار المرض
يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدو،
وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً. لأن الله تعالى علق الحكم على متى الإحصار فوجب أن يكون
الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم
للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدیر ثبوتة فمنع نفيس المرض على العدو وبجامع
دفع المخرج، وهذا قياس جلی ظاہر، فهذا تقریر قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوی.

دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى : فان اخصرتكم ۱۲ مرتب عافاه الله

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتہً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصارِ عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لمخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں ذنہ قد ذهب عنه النساك كلّه، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

۱۔ یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)۔

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

۲۔ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذرنا، دوسرا امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعرون بالقرطبي) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور خاں بد کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله "وعليه حجة أخرى" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا۔

ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں لکھا ہو ظاہر واللہ اعلم

۱۵ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلة السابعة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۱۷ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للندری (ج ۲ ص ۲۷۱) بالاحصار ۱۸ کہ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالفرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزم به الخرق ومصاحب الوجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔

(ج ۲ ص ۲۷۱) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۱۹ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۲۰

۲۱ بلکہ مطلقاً شاذ ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۲۲ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عربی ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إني أريد الحج فأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: لبيك اللهم لبيك، لبيك محلي من الأرض حيث تحبسنى. "جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور خنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، خنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھیوں کہے "لبيك اللهم لبيك، محلي من الارض تحبسنى" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

لہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز اشتراط للعمرة التحلل بعذر المرض ونحوه —

والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱) باب الاشتراط في الحج، وباب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه

(ج ۱ ص ۲۴) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) باب الشرط في الحج ۱۲ م

لہ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الإحصار في الحج، وفيه: "قيل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم"

قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسمة وجماعة من التابعين ۱۴

مرتب عفا الله عنه

۱۵ پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۱۳ مرتب

۱۶ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الکفاءة فی الدین۔ وفيه: "روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعي والحكم وطائوس وسعيد بن جبیر"۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۲۴) مسألة: قال: ويشترط فيقول: إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني الخ ۱۲ مرتب

۱۷ چنانچہ سلامہ بن زورؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) میں لکھتے ہیں:

"ويذكر النووي في شرح المذهب (۸: ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما القول بصحة الاشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله بالاشتراط ۱۲ مرتب"

نہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضبائہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لکھ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے ”اِنَّهٗ كَانَ يَنْكُرُ الْاَشْرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ حُبِسَ اَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَحْجَّ عَامًا قَابِلًا فِيْهِ هَدًى اَوْ يَصُومَ اِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى“

جہاں تک حضرت ضبائہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضبائہؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضبائہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّهٗ لَمْ يَكُنْ يَشْرُطُ“ (ج ۲ ص ۱۳۴)۔ کتاب الحج رقم الحدیث ۷۱ - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ مینی لکھتے ہیں: ”وذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة“ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت ضبائہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضبائہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے ”إني امرأة ثقيلة“ (ج ۱ ص ۳۸۵، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوه) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضبائہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”والله لأجد في الإوجعة“ (ج ۲ ص ۶۲، کتاب النكاح، باب الإنكاح

فی الدین) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدید بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

فائدہ حضرت ضیاء اللہ کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس ایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح اللہیم (ج ۳ ص ۲۴)، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعد المرض ونحوہ میں لکھتے ہیں :
 وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولولم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث ما لا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يخلج في صدرها من عروص أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا غر على عمل من الأعمال الحسنة عن ما جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خلافه من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحة والخروج منه بالغاية ولولعذر بل لأمر شرعي كالأمر ينحصر على من تأمل في قصة الحديدية وأحاديث فسخ الحج إلى العمرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا الاشبهة أنه لا يتفق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحصار من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحرق العرائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحصار من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب ۱۲ مرتب

علامہ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: "ومن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المعنى (۲۸۳ ص ۲۸۳) مسألة: قال: ويشترط الخ.
 علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وهي هذه الرواية: الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغوا مع ما فيه من

تطبيب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

علامہ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) ۱۲

ہو سکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامع ہوا ہے۔ درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحت لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحج" غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جامہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا " ۱۳۱ - اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، تو یا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۴ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم فأنكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۱۵ اعلیٰ السنن (ج ۱۰ ص ۴۳) باب الاشتراط في الحج والعمرة ۱۲ م

۱۶ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت - و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲) باب وجوب طواف الوداع

وسقطه عن الحائض ۱۲ م

۱۷ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۹) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں ماریث بن عبد اللہ بن اوسؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : « أَتَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ النِّعْرِ ثُمَّ تَحِيضُ قَالَ : لَيْكُنْ آخِرَ عَمَدِهَا بِالْبَيْتِ ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ : كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ : أُرَبِّتُ عَنْ يَدِيكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْمَا أَخَالَفَ »

لیکن امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طواف و دُاع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طواف و دُاع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا : « أَحَابَسْتَنَاهُ » لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کر چکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا : « فَلَا إِذَا » یعنی « فَلَا تَحْبِسْنَاهُ لِأَنَّهَا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رَكْنُ الْحَجِّ » اگر طواف و دُاع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ « فَلَا إِذَا » نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طواف و دُاع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طواف زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

لکھ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاویؒ نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ کی روایات کو بھی ناخ قرار دیا ہے ۱۲ م

لکھ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر لمندری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

لکھ الهمزة فيه للاستفهام، أي : أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه فظننا أنه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة، عمده (ج ۱ ص ۱۰۵) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں جیسا و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتیج کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلاقی کرے۔

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳۸۸) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۲۴۲ تا ۲۴۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يكن لها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزمها دم الخ

جواب: وہ فرماتے ہیں :

« الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف : قولان مشهوران :

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعند هؤلاء لوطاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض

يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة.

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفان للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب إلا مع الركب، وحيفها في الشهر كالعادة، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهراً البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حج هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالک، داود ظاہری اور ابن المنذر کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے اخاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکمل لائتہ ینتہم المناسک»

قوله «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب ہیں «من حج هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر داں ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز للصّی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب الفجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو رجلاً فإنه یجوز ویطأ به. ومن قال: إنه یجوز لها الطواف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم كما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبي حنیفة وأحمد، فقولهم لذلك مع العذر الرّی وأحرى، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن كما تغسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب مفاتیح

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷۸ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۷۸) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۷۹ كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۲) باب وجوب طواف الوداع وسقطه عن الحائض، وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص ۳۵۵)، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت؛ وقال الشافعي في قوله له: لا يجب بتركه شيء لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجباً كطواف القدوم ولأنه كتحية البيت أشبه طواف القدوم ۱۲ مرتب

۱۸۰ مذاهب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۷۸) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

۱۸۱ كذا ينحج مؤلفا امام محمد بن حضرت عمر فاروق کے اثر «لا يصدرن أحد من الحاج حتى يطوف بالبیت، فإن آخر النسك الطواف بالبیت» (ص ۲۳، باب العدة) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں «قلت، قوله، لا يصدرن أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی العتمر «اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۷۸) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الاتفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں ثمرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قولہ: فلیکن آخر عہدہ یا لبیت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - یفیع الہمزہ - ابن ثور بن ہبیرۃ الغنی أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس، من السابعة، "تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م
۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع
علامہ عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدال في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزاء ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۹) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
۴۔ جناب شیخ ابن ہمام فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸)، وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلي أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفرض حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)، باب طواف الوداع ۱۲ میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن آخر طواف الوداع ونحوه ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خورت من يدك، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تخبرنا به. «خورت من يدك» کا مطلب «سقطت بسبب فعل يدك» یعنی تو اپنے فعل
کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
سے ہلاک و شمسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال: أتيت
عمر بن الخطاب ف سألته من المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض، قال: لیکن آخر عهدھا
بالبیت، قال: فقال الحارث: كذلك أفناني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فقال عمر:
أربت عن يدك، سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لیکما أخالفت». حضرت عمر فاروق حضرت حارث بن عبد الله بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت
عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اُسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا، اس
میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
چاہیے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطافهما طوافاً واحداً، یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

وختلفوا في حد القرب فروی أن عمر رضی اللہ عنہ رد رجلاً من مزاظرہ ان لم یکن ودع و بین مزاظرہ
ومئة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم. ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۲۰)

۱۱ قولہ: «خورت من يدك» أي سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع. وقيل:
كنایة عن الخجل، يقال: خرت عن يدي: أي خجلت، وسياق الحديث يدل عليه. وقيل: أي سقطت إلى
الأرض من سبب يدك، أي من جنايتها. كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۷۲) مادة «خر» ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۷) طواف القرآن ۱۳ م

مسند بھی معرکہ الآبار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں^{۱۱}، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے^{۱۲}، دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے^{۱۳}، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو^{۱۴}، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے^{۱۵} التہ جائفہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینا۔
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی نجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی^{۱۶}
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے^{۱۷}
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 تداخل ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب الطواف ۱۲
 ۱۲۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القرآن ۱۲
 ۱۳۔ کتاب فی المبسوط لشمس الدین (ج ۲ ص ۲۵۲) وفيه: وقال مالك رحمه الله تعالى: هو واجبٌ، وراجعہ اللہ لا مل ۱۲
 ۱۴۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب الإحرام ۱۲
 ۱۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲
 ۱۶۔ فی شرحہ باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة ۱۲
 ۱۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پٹی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں: "قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا،
 عن طواف القدوم والحجّة" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آية "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْحَجَّ"
 امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۲) باب القارن کم علیہ
 من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۱۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۲۵۶) مطلب فی
 تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۱۹۔ دیکھئے معارف السنن (۶۵۳ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) مسألة قال: وليس في عمل القارن زيادة على
 عمل المفرد إلّا - نیز دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارت طوافاً واحداً یعنی طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافين یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة“
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سیلؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صبی بن عبد کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ما ذابہ“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مضيت فطفت طوافاً لعمركي وسعيت سعياً لعمركي، ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكي“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَدَيْت لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ وبمثلته أخرج ابن حزم في المحلى

سۃ علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۶۵ و ۶۶) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئ طواف واحد وسعي واحد لحجه وعمرته، نقص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء۔
معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب
سۃ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے: مجاہد بن زید وشریعہ القاضی والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي وحامد بن سلمة وحامد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سيلي وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكي ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب معنی منہ

سۃ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صبیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ما ذاب یا صبی؟ قال: هللت (لعل الصحيح: أهللت) یا أمیر المؤمنین بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبيت وطفت بين الصفا والمروة لعمركي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمقتي ثم أحللت“ قال: فنزب عمر على ظهري وقال: هَدَيْت لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوائفوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا ٹیسی بن عبد اور حضرت عمرؓ کسی سے
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني
 حديثاً فأسندوه، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے محال ہو سکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسند
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيد" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة فطفت طوافاً لعمرى، ثم
 سمعت بين الصفا والمروة لعمرى، ثم عدت فطفت بالبيت الحجتى ثم سمعت بين الصفا والمروة لحجتى، قال:
 ثم صنعت ماذا؟ قال: أمتت حراماً لم يحل لى شئ حرم على من محظورات حتى إذا كان يوم النحر فحجت ما استيسر
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے
 مسند ابی حنیفہ (صفحہ ۱۱۸) ۱۲ مرتب

۱۱۸ (ج ۲، صفحہ ۱۱۸) الدلیل علی أن القارن بين الحج والعمرة يعزیه طواف واحد الخ۔ طبع دار الفکر ۱۳۸۱ھ ۱۲ مرتب
 (حاشیہ صفحہ ۱۱۸)

۱۱۹ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۱۸) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ صفحہ ۲۵۵) باب فی الإقران۔ نیز دیکھئے سنن
 ابن ماجہ (ج ۱) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۱۲۰ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لعلیق ابراہیم نخعیؒ أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أننا ولم يسمع منه"

کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۱) باب الألف ۱۲ مرتب

۱۲۱ (ج ۱ صفحہ ۲۵۵) باب بیان التدریس الخ ۱۲

۱۲۲ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل ابراہیمؒ أحب إلي من مراسیل الشعبي،

وهذا لا ي عن يحيى بن معين: أيضاً: أعجب إلي من مراسلات سائر بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ صفحہ ۲۵۵) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرِفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيْسُهُ وَمُرْسَلُهُ مَقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَابِرَاهِيمِ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ مَحَاحٌ ۱۰

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد بن الحسن الأنصاری قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“ ۱۱

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجرؒ درایہ میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرج النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“ لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنیؒ میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدي حدثنا اسحاق الأزرق عن الحسن بن هارث عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“ ۱۲

۱۰ التمهيد لما في اللوطا من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۲) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۱۱ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن ۱۲ م

۱۲ قال صاحب التنقيح: وحماد هنا ضعفه الأزدي..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحدیث

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

۱۳ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ م

۱۴ (ج ۲ ص ۲۹۰ رقم ۲۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۱۵ دیکھیے سنن دارقطنیؒ (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱ و ۱۳۲) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۱۶ دارقطنیؒ (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طالعمرته وحجته طوافین، وسعی سعین، وأبو بکر وعمر وعلی وابن مسعود"۔

۱۔ چنانچہ لام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۲۱۲
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ و فی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن مینہ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل، وغیرہ أحفظ منه"۔

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۱۵۵) وص ۱۵۵، رقم ۵۱۱۱۔

۳۔ محمد بن داؤد حدیثی فرماتے ہیں "سمعت مسی بن یونس۔ و سئل عن الحسن بن عمارہ۔ فقال: شیخ صالح"۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سیر فرماتے ہیں "كنت عند سفیان الثوری فذكر الحسن بن عمارة فخره، فقلت له: يا أبا عبد

الله عندی خیر منک، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غیر مرة، فبحرئ ذکرک، فما یدکرک إلا

بخیر، قال ایوب: فما سمعت سفیان ذاکرا الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵ و ۲۹۶)

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وکان مسعراً والحسن یجلبان فی موضع واحد، فکان مسعراً إذا سئل عن

الحديث۔ وللحسن ابن عمارة حاضر۔ لم یحدث، وقد: سل أبا محمد" (أما سل الحسن بن عمارة)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵)

"عن معمر قال: لتناول الحسن بن عمارة مظالم الكوفة طلع الشمس، فقال: ظالم ولی مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعث إليه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا یؤتی علینا، یرحم سفیرنا، ویؤفر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا،

فقال جہل: یا أبا محمد، ما هذا قولک فیہ أفس! فقال: حدثنی خیمثة عن ابن مسعود قال: "جُبلت

القلوب علی حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمن راہر مزنی نے "المحدث الفاضل بی الراوی والوالی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں بغض

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (منہ ۲۲ تا ص ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت ص ۲۳۵ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۳۵) باب المواقیت رقم ۱۳۱۱۔

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "هو ممنون، يكتب حديثه من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ طَرَفَيْنِ وَسَعَى سَعَيْنِ"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ اردبیلی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ چنانچہ مجاہدان کے بارے

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وَأَبُو بَرْدَةَ هَذَا هُوَ عَمْرُو بْنُ يَزِيدٍ، ضَعِيفٌ" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقيت - ۲۱۲
۲۔ الكامل في ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۱۸) عمرو بن يزيد، أبو بردة كوفي تميمي ۲۱۲

۳۔ کما فی معارف السنن (۶ ص ۱۵) ۲۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۱۱) رقم ۱۱۱ - ۲۱۲

۵۔ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشيخ أبو الحسن (أبي الدارقطني): يقال: إن محمد بن يحيى الأزدي حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدي على الصواب هوذا، ويقال: إنه رجع من ذكر الطواف والسعي إلى الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱، رقم ۱۱۱) ۲ مرتب
۶۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقريب التهذيب" میں لکھتے ہیں "محمد بن يحيى بن عبد الكريم بن نافع الأزدي البصري، فزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنيتين وخمسين، أخرج له أبو داود في القدر، والترمذي وابن ماجه في سننهما" (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۱۱۱) ۳ مرتب

۷۔ چنانچہ وہ الجوهر النقي فی ذیل السنن الکبریٰ للبيهقي (ج ۵ ص ۵۱۱) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد (۱) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أبي الدارقطني): "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى أحد ممن يعتمد عليه، وكذا قوله (أبي الدارقطني): "وَيُقَالُ: إِنَّهُ قَدْ رَجَعَ عَنْهُ" وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُ سَكَتَ عَنْهُ وَإِذَا ذَكَرَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ مَرَّةً وَسَكَتَ عَنْهَا مَرَّةً لَعَذْرًا لِاتِّزَاكِ الزِّيَادَةَ، وَلَوْ كَانَ فِي الْحَدِيثِ عِلَّةٌ أُخْرِجَ غَيْرُ هَذَا الذِّكْرِ الدَّارِقُطْنِي ظَاهِرًا" ۱۲ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۱۵، باب المواقيت ۲۱۲

میں نقل کرتے ہیں ”اِنَّهٗ جمع بین حجۃ وعمرۃ معاً، وقال: سبیلہما واحد، قال: فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین، وقال: ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت“

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم نیچے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے ”أخبرنا أبو حنیفۃ قال: حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعی عن أبي نصر السلمي عن علی بن ابي طالب رضی اللہ عنہ قال: إذا أهللت بالحج والعمرۃ فطف لہما طوافین واسع لہما سعیین بالصفا والمروة، قال منصور: فلقیت مجاہداً وهریفتی بطواف واحد لمن قرن، فحدثت بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد اليوم فلا أفت إلا بهما“

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں ”وفی اسنادہ راوی مجهول“ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابو نصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ بیہقیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابو نصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

۱۔ چنانچہ علامہ بتوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولیس فیہ من یتہم غیر الحسن بن عمارۃ عندہم ولم یکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر اثبات معارضتہ بحديث الحسن بن عمارۃ نفسه من حدیث ابن عباس مرفوعاً، ولا ریب أن المحدث یروی روایتین عن صحابیین متعارضتین، والفقیہ یختار منها اجتہاداً وفقہاً واحداً منها“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) ۲۱۲

۲۔ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسک، باب القرآن وفضل الإحرام ۲۱۲

۳۔ الدراریۃ (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوہ الإحرام ۲۱۲

۴۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۲۱۲

ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمر کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبدالرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے لکھنا مرفی شرح معانی الآثار۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حدثنا هشيم بن بشر عن منصور بن نراذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن: يطوف طوافين“

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؑ کا اثر مروی ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطفت طوافين واسع سعيتين“

(۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؑ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م ۳۵ (ج ۳ ص ۳۵) باب القارن كم عليه من الطواف لعمرته ولحجته - نيز دیکھئے ”التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۳۵ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) في القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۴

علامہ مار دینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ الجوز النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۱) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھئے (ج ۲ ص ۲۵) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۵ (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال: يطوف طوافين -

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسم سعینؑ

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

سہ محلی میں یہ اثرہ حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن عليؑ کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۵۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؑ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص ۱۵۵) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً" اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ج ۱ ص ۱۵۵) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۵۵) باب جواز التحلل بالإحصاء الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی عیدہ
کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف
العلماء فی أن القارن یکفیه طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: «وقال شیخنا
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلیٰ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مكة الرابع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشرة ذی الحجة، والثالث
طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لا مرد له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد
متن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى الظاهر حدیث عائشہ - آی من قولها: إنما
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستداء إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح
لبطلان عند الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فريق من العدل عن ظاهره وتناوله بما لا یخالف الواقع،
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أى طواف الركن للحج والعمرة، فلما اضطررنا إلى التأویل
وتقدير القیود ولم یبق فی یدیم ظاہر الحدیث، فأئى منية لهم؟ وأئى لوم وتجبیر على الحنفية إن أولوه
بما لا یعارض الأحادیث الدالة على تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلمت أن مقنونة عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده
بل الغرض الأصلی إثبات التحلل بین الطوافین للمتمتعین ونقیه عن القارنین، فمعنی قولها: «فإنما طافوا
طوافاً واحداً» أى إنما طافوا للإحلال منها طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنهم
حلوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولها فی طریق أبی الأسود
من عروہ عنها: «فأما من أهل بعثة فحل، وأما من أهل حج، أوجع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی کان یوم النحر»
وكذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیره «من أحرم بالحج والعمرة
أجزاه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جميعاً» یشرع بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلمه
الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف «۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ»

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۶۱ و ۲۶۲) مسألة: «ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۴) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے
 حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو نیچے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثنائیہ
 صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل
 کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہوئے ہیں۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی
 کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۔ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "من أحرم بالحج والعمرة أجزاء
 طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتی یحل منهما جميعاً" (ترمذی ج ۱ ص ۱۷۷)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے "لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا
 والمروة إلا طوافاً واحداً" (ج ۱ ص ۱۷۷) باب بیان أن السعی لا یتکثر ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت نیچے مبنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م
 ۳۔ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ "ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه
 في بطن الوادي، حتى إذا صعدت ماشياً حتى أتى المروة" الحديث (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
 اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت "قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش
 فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى".
 (ج ۲ ص ۱۷۷) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت "قالت: رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبته من شدة السعي
 يدور به إزاره" (ج ۲ ص ۱۷۷) باب ما جاء في السعي۔

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں "طاف النبي صلى الله عليه وسلم
 في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليؤاه الناس" (ج ۲ ص ۱۷۷) الطواف بين الصفا و
 المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام
 بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب معنی عنہ

۴۔ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳۳) مع أنَّهُ صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۲

مرتب معنی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سنی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سنی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہما الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز در اور دی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابوزرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئ الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؓ کہتے ہیں ”إذا حدث من حفظہ جاء بیواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء الملتہ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۴ و ۶۳۵)، رقم ۵۱۲۵۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیضطی، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۲)، رقم ۱۲۳۸۔

واضح رہے کہ عبدالعزیز در اور دی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۔ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة الاطرافاً ولحداء“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخریاب یہ الفاظ آئے ہیں ”الاطرافاً واحداً طوافاً الاقل“ (ج ۱ ص ۱۱۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) باب طواف العان۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن ابرہہ، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و

أصحابہ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوها عمرة إلامن کان معہ الہدی، فلما کان یوم الترویۃ: أهلوا بالحجۃ، فلما کان یوم النحر: قدموا طافوا

بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروة۔“

صاحب مستدرک اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابو الزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافاً اولاً »
کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی العارن ۔
لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے
جس میں وہ فرماتے ہیں : « اهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع وأهلنا، لما
قد منافکة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا إہلاً لکم بالحج عمرة إلا من قلہ الہدی، طفنا بالبیت وبین
الصفا والمروة وأیننا النساء، ولبننا الثیاب، وقال : من قلہ الہدی فإنه لا یحل لہ : حتی یبلغ الہدی محلہ، ثم
ثم أمرنا عشیة الترویة أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسک جننا فطفنا بالبیہ . وبالصفا والمروة، فقد تم حجتنا
وعینا الہدی الخ » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب قول اللہ عز وجل : ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے
صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک
مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ
ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے الا عند أحمد فی بروایہ (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور
حضرت جابرؓ کی روایت سبہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصود ما عندي بيان وحدة السعي حين قدوم مكة أولاً وأن النبي صلی اللہ علیہ وسلم و
أصحابه كلهم فيها سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديث الطويل : « إن الذين
فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبيته ونيتهم خالصاً لئلا يخالطه شيء كيف جعلوا عمرة ؟ وهل كانوا
مأمورين في ذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً ؟ فأخبرني رضي الله عنه بأنه ما احتاج أحد من أصحابه صلی اللہ
عليہ وسلم إلى تكرار السعي إذ ذاك، بل كلهم طافوا بين الصفا والمروة طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين،
فسعيهم وطوافهم بنية الحج قد عدّه الشارع من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله
كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي ذر و عثمان و بلال بن الحارث رضي الله عنهم ۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک دم کو دو کرنا چاہتا
ہیں، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی توجہ کی
نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا
والطواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل
طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء في المحرم يموت في إحرامه

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فَوَقَصَ فَمَاتَ وهو محرمٌ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفّنوه في سوبية ، ولا تخمروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة ميملاً أو يلبتي . اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث باب میں آپ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ لئے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

سہ لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم - (ج ۱ ص ۲۴۱) أبواب العمرة ، باب المحرم يموت بعرفة ، و باب سنة المحرم إذا مات - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۴) کتاب الحج ، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذا مات ، (ج ۲ ص ۲۴۱) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذا مات » و « فی کم یکفن المحرم إذا مات » و « النهی عن أن یحفظ المحرم إذا مات » و « النهی أن یخمر وجه المحرم ورأسه إذا مات » و « النهی عن تخمير رأس المحرم إذا مات » - وابن ماجه فی سننہ (ص ۲۲۳)

کتاب المناسک ، باب المحرم يموت - ۱۲ مرتب

سہ و وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

سہ و هو قول عثمان وعلي و ابن عباس وعطاء والثوري - كفا في العمدة (ج ۸ ص ۵۸) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سہ و هو مروي عن عائشة و ابن عمرو وطاؤس - عمدة (ج ۸ ص ۵۸) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ الْفُطْعُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو كَهْنِ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدِ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجَحْفَةِ مُحْرَّمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمَ لَطِيبُنَاهُ، وَخَتَرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ختموا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صالح - اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الوصیۃ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرق - ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالک (ص ۳۳) کتاب الحج، باب تخيير المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؓ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه وأقْد بن عبد الله وقد مات مُحْرَّمًا بِالْجَحْفَةِ، وَخَتَرَ رَأْسَهُ» (ص ۲۳) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹، رقم ۲۴۳) کتاب الحج، باب المواقيت ۱۲ م
۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِبُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَزْدِيِّ نَاحِفُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيمٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں،
کما في التقریب (ج ۱ ص ۲۸، رقم ۹۷۸) وبقية الإسناد لا يسأل عنه كما نقل عن ابن القطان -
انظر التعليق المغني على الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹) -

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۴۲ و ۲۴۳) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في المحرم يموت قال: ختموه ولا تشبهوا باليهود» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی
 خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة
 يهتأ أو يلبثي“ واللہ اعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن
 يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال:
 أتؤذيك هوامك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے
 مروی ہے ”حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

سہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے
 باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۷) ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۷) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِّنْ مِّمَّا أَوْصَدَقَ أَوْ نُسُكٌ، وباب قول الله: أَوْصَدَقَةٌ رَّحَى
 إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النكاح شاة، (ج ۲ ص ۵۹۵ و ۵۹۶ و
 ۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۳۱) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۸۷۷) كتاب العرضي، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد
 بي الرجوع الخ - و (ج ۲ ص ۸۷۷) كتاب الطب، باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والندور، باب كقارات
 الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارِثَةُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۷) كتاب الحج، باب جواز
 حلق الرأس للمعمر إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۷۷) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل -
 وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۴۱۲

سہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۴۱۲

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر رنگ لے ہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تقارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا فایعنتون بروہن المعانی لا بجواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تفسیر الباب بزيادة وتوضیح من المرتب۔

باب ماجاء فی الرخصه للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما

عن ابی البداء بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرخص للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبيت بمنی فی لیالی منی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون“

المبيت بمنی فی لیالی منی ایالی منی میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبيت واجب ہے۔ پھر اگر حاجی مبيت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبيت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبيت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۱۱) المبحث الرابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

۲۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۱۱) كتاب مناسك الحج، رمى الرعاء۔ وأورد في سننه (ج ۱ ص ۱۱۱) كتاب المناسك، باب في رمى الجمار۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱۱) باب تاخير رمى الجمار من عذر ۱۲ م
۳۔ دكمي مؤطا امام محمد (ص ۱۱۱) باب البيوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے۔ والہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک

(۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القتر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثاني کہا جاتا ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور نذرہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحب کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحب کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر بھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داود للمندری (ج ۲ ص ۱۰۰) باب بیت بمکة لیالی مینی۔ والمغنی

لابن قدامة (ج ۲ ص ۴۴۵) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۹۴) ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الثدی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۰)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۰) باب أن البیت بمنی فی لیالی أيام التشریق سنة ۱۲ م

امام ابوحنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابوحنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں می گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لائن اللیلۃ تابعة للنهار فی ايام الحجۃ بہر حال امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فائدہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو۔

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے۔ دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۱۸) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے "المسک الذکی" تقریر ترمذی حضرت تمناوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۳) ۲۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۴۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں "وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخروا" معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد الترمذی (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما۔
اس روایت میں دو دن کی رمی کو لازماً علی التعمین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دور کے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم النحر۔ اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ ظننت أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أنته" کی ضمیر کا مرجع عبد اللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ۱۳ م
۳۔ ای فی يوم النحر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة ۱۴ م
۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۷) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیب رہیں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النحر الثاني یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید موطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى۔ والله أعلم۔ أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بدا لهم التفرقة ففرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم النحر الآخر ونفروا" دیکھئے (مسند) الرخصة فی رمي الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۳۳) باب الرخصة لرعاء الإبل الخ، رقم الحديث ۴۲۲ — ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطولة۔
 وهذا حدیث صحیح و هو أصح من حدیث ابن عیینة "جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ
 "حدثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن أبی البدر
 بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبد الرزاق، نامالك بن انس، قال:
 حدثني عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن أبي البدر بن عامر بن عدی عن أبیہ"
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجع قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورواية مالك أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابوالبدر کے والد عامر بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن أبي البدر بن عامر عن أبيه" کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابوالبدر" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۔ حضرت سگوی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل
 کا صیغہ ہے اور "من" تبغیضیہ نہیں بلکہ اس کا صیغہ ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور ثانی یومون
 یوم النفر "سے" یوم النفر الاول "یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبغیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الاول" سے یوم النحر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثانی یومون یوم النفر"
 میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامحالی اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں و تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالبتراح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبتراح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبد اللہ بن ابی بکر اور ابوالبتراح کے درمیان عبد الملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابو داؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبد الملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابو داؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابو بکرؓ سے روایت کرنے والے عبد اللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابو بکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبد اللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اسی قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تم شرح الباب بإيضاح وزيادات من الشئب۔

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس بن مالك أن عليًا قد مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهلت؟ قال: أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، نيت مبهمه کے ساتھ

۱ (مسند) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

۲ (مسند) باب في رمي الجمار ۱۲ م

۳ (مسند) باب رمي الرعاء ۱۲ م

۴ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴ تا ۶۵) ۱۲ مرتب۔

۵ شرح باب از مرتب۔

۶ بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

۷ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهل
النبي صلى الله عليه وسلم۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب جواز التمتع في الحج والقوان ۱۲ م

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوری في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں اکیہ اور کوفیین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے، كما في فتحة الباری (ج ۳ ص ۱۲۳) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاحلال النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تسلسل ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۴) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الاحرام۔ اور رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۱۱) مطلب فيما يصير به محرما۔

اُقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی ہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير علی اقرب المسالك الی مذہب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵۹)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح إيهام الإحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن یوم الحج الاکبر ، فقال : یوم النحر .
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امتا ذکر کرنے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے ، اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی ۔
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں ، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے ، حضرت

سے حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے ، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے ، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسماعیل کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے ”و عن عننه غیر مقبولة لانه کثیر التدریس“ ۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے : ”وفی حدیثه ضعف“ کہا فی التقریب (ج ۱ ص ۱۱۱ ، رقم ۱۱) ۔

روایت موقوفہ سقیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے ، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسماعیل نہیں ، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں : ”وهذا أصح من الحديث الأول ، ورواية ابن عيينة مرفوعاً أصح من رواية محمد بن اسماعيل مرفوعاً“

حضرت بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں : ”والحديث هذا التفرده الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست“ حارف السنن (ج ۶ ص ۶۵) ۔
 السبۃ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں :

(۱) عن ابن عمر قال : وقف النبي صلی الله علیه وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التي حج - بهذا - (أی بالحدیث الذی تقدم) وقال : هذا یوم الحج الاکبر الخ - (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الخطبة أيام منی ، کتاب الناسک ۔
 (۲) عن حمید بن عبد الرحمن أن أباه ربيعة قال : بعثني أبو بكر فبین يؤذن یوم النحر بمنی : لا یحج بعد العام مشرک ، ولا یطوف بالبيت عریان ، ویوم الحج الاکبر یوم النحر - (ج ۱ ص ۱۵۴) باب کیف ینبذ الی أهل العهد ، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

سے مجاہد کہتے ہیں : ”حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے ۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الخطبة أيام منی ۱۲ مرتب
 یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد وقوف مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی ، ذبح اہلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کیے جاتے ہیں ۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؓ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادہ ثلثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ یا الحج یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ ب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے نزوۃ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوئے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“ ”یوم احد“ ”یوم الجمل“ ”یوم صفین“ وغیرہ۔ یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے۔

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات۔

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفۃ ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۲۵ - ۲۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکرؓ ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام، حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل

بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یومِ عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں مؤطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبيد الله بن كرزبان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافتح يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم
تم شرح الباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال: إن أفعل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحاً كفارة للخطايا» ایذا رسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۵ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أراه في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في خيرة من المؤطآت» كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۶ باب في متعلقه تفصيل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (۹۵ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۱۸ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطوان بالبیت ۱۲ م

۱۹ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطوان وآخره، ولكن المراد ازدهام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۲۲) باب دخول مكة والشواف، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوى النعيف: ان وجدت خلة فاستلمه وإلا فاستقباه وهلك وكثر.

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر مشمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في صل ملوان طان بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه»۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب

ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عمرو بن زبیرؓ اور حضرت سوید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطائے نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا مثل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعلہ بعض الجہلۃ والمتکبرۃ،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، السبۃ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۱۱) باب في الطوان والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے «اخبار مکر»

للأزرقی (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکر (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲

پھر کنین شامیں کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت " مقتت، مطيب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔
حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔
جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالتِ احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔
حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحيہ پھول کر کے تہی۔
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ! فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرانڈہ بال اور میلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۳۱) باب دخول مكة، فصل في صفة

الشروع في الطواف ۱۲ م

۲۔ ابواب الحج کا آخری تیسرا باب ۱۲ م

۳۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذي --

سنن الترمذي (۳۵۱ مکتبہ) رقم الحديث ۹۱۲ - ۱۲ م

۴۔ قال ابن الاثير: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (۲۰۸ ص) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اسلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہیے
لیکن چونکہ اس سے جوئیں مٹی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت قاصدہ ہونے کی
وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی
نہیں اور یہ جووں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل پیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے
منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے
بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس
سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی
ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس
کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ
خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو محمّد" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محار
اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی
باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے یہاں یہ شرح فتح القدیر (ج ۲ صفحہ ۴۴۱ و ۴۴۲) باب الجنایات ۱۲ م
۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والوحدة وبجاء معجمة .
أبو یعقوب البصری صدوق عابد لكنه لين الحديث، كثير الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى
وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ صفحہ ۱۲) رقم ۱۲۰۰
۳۔ معارف السنن (۶ صفحہ ۶۵) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۳۴۷) باب استبراء الطيب قبيل الخمر واما الخ ۱۲ م
۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد
ذلك" مسلم (ج ۱ صفحہ ۳۴۷) ۱۲ م

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخير : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحملها ، اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں ، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا ، ایک قول یہ ہے کہ یہ ”زمر“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنا اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے یہ

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے ، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ، فرماتے ہیں : ”خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم ، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم الخ“ نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ماء زمزم لما شرب له“

۱۰ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۱ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : ”لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹۵) رقم ۹۶۳۔ التبت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵) حمل ماء زمزم اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۰۰) باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۳۷-۱۳۸) ۱۴ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۰) باب فی زمزم ۱۲ م

۱۵ (فتا ۲) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۱۶ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي ”سنن ابن ماجہ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس پینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «إِذَا شَرِبْتَ مِنْهَا فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ وَتَنَفَّسْ ثَلَاثًا وَتَضَلَّعْ مِنْهَا فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْهَا فَاحْمَدِ اللَّهَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُنَافِقِينَ أَنَّهُمْ لَا يَتَضَلَّعُونَ مِنْ زَمْزَمٍ»

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

«قال السيوطي في حاشية الكتاب: هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه، والمعتمد الأول. وفي الزوائد: هذا الإسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد. قال السندی: قلت: وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۷) رقم ۳۶۲ (باب الشرب من زمزم۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور انام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: «ولا يحصى كم شربه من الائمة لأمرنا لوها» اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں: «وأنا شربته في بداية طلب الحديث، أن يرزقني الله حالة الذهبى في حفظ الحديث، ثم تجعت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها، وأرجو الله أن أنال ذلك منه»۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں: «والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۷) قبیل فصل فان لم يدخل المعمر مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۷)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۷) الشرب من زمزم وآدابه - سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۸۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پیئے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم " بیان جواز یا هجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے " اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ "۔

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہیے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاثریۃ ۱۲ ص ۸۷ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، " والحاصل ان انتفاء الکراہۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیہما ولعل الاوجه عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۹)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۲ مرتب

۳ ص ۲ ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاثریۃ، باب الشرب قائماً ۱۲

۴۔ فانہ کان یفعل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۱۳ ص ۸۷ کما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۵۔ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۳۴) ماء زمزم لما شرب له ۱۲

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ
 اتقوا وحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله الجدولہ المثة، وذلك
 بیوم الخمیس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ھ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷م، بعد
 ما طرأت عوارض وفترات طریلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية
 الكتاب، والمجد لله الذی بنعمته تم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسلیما
 وعلى آله وأصحابه الطیبین وأزواجه الطاهرات.

لے زبدة الناسك (۱۳۸) بحوالہ غنیة الناسك، نیز دیکھیے رد المحتار (۲۵۸) مطلب فی
 کراهة الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

باب ما جاء في النهي عن التمني للموت

عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مُضَرَّبٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى خِيَابٍ وَقَدْ اُكْتُوَى فِي بطنه

علاج بالكتي کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکتی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس سبب شفاء کے بجائے

۱۔ جنازہ جنازة کی جمع ہے جو جَنْزَجَزْ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں چپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں والکسرافضہ، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم فتح اور کسرہ مرفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۵۷)۔ الکوکب الدری (ج ۲

۱۱۲)۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب المرضی، باب نہی تمنی المریض الموت۔ ومسلم فی

بیہق (ج ۲ ص ۲۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لفظه نزل به ۱۲ مرتب

۳۔ اکتوی اکتواءً : داغنا ۱۲

۴۔ مثلاً :

صحیح بخاری میں سنن ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة: ربة غسل، وشرطة محجم، وکیتہ نادر، وأنها أمتی عن الکوی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے منکح ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث۔

"عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکت، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجن" بإسقاط الف المتکلم فی الیضیعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکتی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ

(ج ۲ ص ۲۴۹) باب الکت۔ نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الطب، باب ماجاء فی کراهیة الکتی ۱۲ مرتب

بنفسہ شافی مانتے تھے پھر حجب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث میں ”کی بسود الاعتق“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج بائستی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث میں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر^{۱۷} احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بائستی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۷ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أدعیاتکم شفاء فنی شریطۃ یحجد أو لدعة بنار، وما أحب أن أکتوی“ (ج ۲ صفحہ ۱۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیہ وفضل من لم یرکتو۔ ۱۲ مرتب
۱۸ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ“ (ج ۲ صفحہ ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکتی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکۃ (داحمۃ تعلقوا الجسد) (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی الحجلہ“ (صفحہ ۱۴) باب من اکتوی۔

(۴) ”عن جابر قال: مر من ابی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی الحجلہ“ سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عنفاً عنہ

۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔

دیکھئے کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۱۲)

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عربؓ کی ”پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدوام الکتی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کئی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موبہوم ہے، علاج بالکتی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کئی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدو جہر بخوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکتی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاَنَا - أَوْ نَهَى - أَنْ نَقْتُلَ الْمَوْتَ لَتَسْتَدِثُّ اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس معنوں کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مَحْسَنًا فَلَعَلَّه أَنْ يَزِدَّ خَيْرًا وَإِمَّا مَسِيئًا فَلَعَلَّه أَنْ يَسْتَعْتَبَ“ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّتُ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُو بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمْرَةً إِلَّا خَيْرًا“

۱۵ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هَمَّا الَّذِينَ لَا يَسْتَوِقُونَ وَلَا يَتَلَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَرُونَ، وَعَلَى رَجُلٍ تَسْرِيَتْهُ تَلَوْنُ“ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من أكتوى أد كوى غيره وفضل من لم يكتو، كتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۶ نفی بسمی النہی ۱۲

۱۷ دیکھئے (ج ۱ صفحہ ۸۴) کتاب العرضی، باب نفی تمتی الریض الموت ۲، ۳

۱۸ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۸۴) کتاب الذکر والاعارہ، التوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمتی السموت، (ص ۸۴)

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمہنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمہنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمہنی موت میں کوئی حرج نہیں۔
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّى أَحَدٌ كَمُوتٍ لَمْ يَنْزَلْ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمہنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ أَمْرٌ مُسْلِمٍ بِبَيْتِ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتَهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) باب كراهة تمثني الموت لشر نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مَتَمَتِّيًّا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۲۷۰) باب تمثني الموت، الفصل الأول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصیت" وصی: الشیء به یوصی وصیاً: متصل ہونا، وصی الشیء بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تہلیک مضاف الی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وَسَمَّيْتُ وَصِيَّةً لِأَنَّهُ وَصَلَ مَا كَانَ فِي حَيَاتِهِ بِمَا بَعْدَهُ" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۰)

۶۔ کتاب الوصیة ۱۲ مرتب

۷۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۲) فاتحة کتاب الوصایا۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۹۳) اول کتاب الوصیة ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے » كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ « نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہؒ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں » وصیت للوالدین « کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے » لا وصیۃ لوارث « معلوم ہوا کہ » کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ « والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیا کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور عملی غرض طریقہ مرشدی شیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی حسنا قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب » احکام میت « (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فرلجہ

فانہ مهم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۰ پ - ۱۱۲

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۳۳۳) أبواب الوصایا،

باب ماجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۳) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۱۱۲

۴۔ یعنی » یُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ كَرِهْتُمْ لِطَوْلِ الْاُنْثٰى « الایۃ، سورۃ نسا، آیت ۱۱۲ - ۱۱۲

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : « ماحق امرئ مسلم له شئ يريد أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » اس میں « له شئ يريد أن يوصي فيه » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بال عشر، فما نزلت أنا قصة حتى قال :
أوص بالثلث، والثلث كثير « ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکرار فتح الملہم لاسٹاذنا المحترم صاحب المال دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم
سعد بن ابی خولہ - و (ج ۱ ص ۲۸۲ و ص ۲۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس
و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۷) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹
و ص ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الوصایا، باب ما
جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۱) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب
۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ
ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخس (ج ۲ ص ۲۳۷) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکرار فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۷۱) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ سے اہل ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمروؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ» عمارؓ حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ، وَمَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ فَلَمْ يَتْرَكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۷۳۶۲ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث،

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۶۶۶، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۶) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مان کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہیے کہ وصیت

نہ کرے کافی العدة (ج ۱۴ ص ۶۶) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم۔ مرتب عثمانؒ

۲۰ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۲۱ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۲۲ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے سابق ہے۔

حدیث باب میں "والتثلیث کثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالتثلیث یا تصدق بالتثلیث بھی اکمل ہے یعنی "کثیراً جبرہ"

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

"لو أنَّ النَّاسَ خَشُوا مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى الرَّبِّ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الثَّلَاثُ،

وَالثَّلَاثُ كَثِيرٌ" یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بینا

أَنَّى - وَاللَّهُ أَعْلَمُ (ازموتجہ عنا اللہ خنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو مسئلے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) کتاب الجنائز، باب ثلث سنن رسول اللہ علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲) باب الوصیۃ بالتثلیث ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلقین المیت۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۴۴) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله - ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی ہیں ہے کما فی الہدایۃ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۶، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل، وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیح الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه إھ قال فی النہر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع ھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کما فی سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زمرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زمرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکور روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فایز ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح المہم (ج ۲ ص ۷۷) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أنہ لما حضرته الوفاۃ جعل رجل یلقنہ لا إله إلا الله، وأکثر علیہ، فقال لہ عبد الله: إذا قلت مرة فأنا علی ذلک ما لم أتكلم بکلام ۱۲

۵۔ کما فی اندر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر درختہ میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنہ لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یتأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام“ گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث ”ب“ ”لَقْنُوا مَوْتَكُمْ“ معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقینِ المحضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلکِ جمہور قرار دیا گیا ہے۔

صاحبِ کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی دلیل بیان کی ہے ”لا فائدة في استلقين بعد الموت لأنه إن مات موصئاً فلا حاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين“۔ لیکن شیخ زاہد صفار نے ”لَقْنُوا مَوْتَكُمْ“ کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحبِ جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔ شیخ ابن ہمام نے بھی ”لَقْنُوا مَوْتَكُمْ“ کے معنی حقیقی کو رائج قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارحِ مسلم ابی کہتے ہیں ”ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن“۔ قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال سنہ ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ از دہلی فرماتے ہیں: ”شهدت أبا أمامة وهو في المنع، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فستقيم التراب على قبره فليقم أحدكم على“

۱۷۰۰ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۱ ص ۵۰۰) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲۲

۱۷۰۱ کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵۰۰) مطلب فی استلقين بعد الموت ۱۲۲

۱۷۰۲ کفایہ بہائش فیه القدير (ج ۲ ص ۱۶۱) باب الجنائز ۲۰۲

۱۷۰۳ رد المحتار (ج ۱ ص ۵۰۰) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲۲

۱۷۰۴ فیه الملهم (ج ۲ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز ۱۲۲

۱۷۰۵ فیه القدير (ج ۲ ص ۱۶۱) باب الجنائز ۱۲۲

۱۷۰۶ فیه الملهم (ج ۲ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز ۱۲۲

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة فإنه يسمعه ولا يجيب ، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة ، فإنه يستوى قاعدًا ، ثم يقول يا فلان ابن فلانة ، فإنه يقول : أرشدنا رحمت الله ، ولكن لا تشعرون ، فليقلن : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله ، وأنتك رضيت بالله ربًا ، وبالإسلام دينًا ، وبمحمدٍ نبيًا ، وبالقرآن إمامًا ، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا ، ما نقعد عند من لقن حجتًا ، فيكون الله حجيجه دونهما ، قال رجل : يا رسول الله ، فإن لم يعرف أمته قال : فينسيه إلى حواء ، يا فلان ابن حواء «

لیکن علامہ بیہمی جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر ، وفی إسناده جماعة لم أعرفهم » البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح ، وقد قوّاه الضیاء فی أحكامہ ، وأخرجه عبد العزیز فی الشافی » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوالامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ نضاک اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۵) کتاب الجنائز ، باب تلستین المیت بعد دفنه ۱۲

۲۔ دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم (۹۶) کتاب الجنائز ۱۲

۳۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۴) قبیل باب التعزیرۃ وانبکاء علی المیت ۱۲

۴۔ رواہ أبوداؤد عن عثمان بن عفان قال : « کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال : استغفروا لأخیکم واسألواہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۱۵۸) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵۔ جس میں یہ فرماتے ہیں : « فإذا أنامت فلا تصحبني نائحة ولا نار ، فإذا دفنتموني فستوا على التراب سناً ، ثم أقموا حول قبري قدر ما تتحجرون ويقسم لحمها حتى أستاذس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسول ربّي » صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الإیمان . باب کون الإسلام یهدم ما قبلہ ، وكذلك الحجۃ والہجۃ ۱۲ مرتب

۶۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں ، دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۳) ۱۲

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق ”لقنوا موتاکم“ کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو ”لقنوا من قسرب موته“ کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة“ کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو ”فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل“ کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لائن فیہ خوف التہمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اتقوا مواضع التہمة“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دنائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں۔ اس کے علاوہ قبر کے سر پر کھڑے ہو کر سورۃ بقرہ کی ابتدائی آیات ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ تک اور پاننتی کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات ”أَمِنَ الرَّسُولُ“ سے ختم سورت

۱۔ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: ”لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يوماً من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه“ (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغیر للسيوطی (ج ۱ ص ۱۲) م

۳۔ دیکھئے اعلاء السنن (۸ ص ۸۷) باب ما یلتن المحتضر الخ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۱) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے ”قراءة القرآن عند القبر عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشائخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من المہتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشۃ قالت: ما أغبط أحدًا یہون موت بعد الذی رأیت من شدة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یسوت بحرق الجبین

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۰ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م
۱۱ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۲ م
۱۲ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یحییٰ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتها النفس الطیبة، اخرجی إلی مغفرة من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل كما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: "یورید خروج روحہ بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القربة"، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب منہ الامام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۱۳ احمد شاہ والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳) کتاب الجنائز، باب غا۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م
۱۴ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (۱ ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

- سیموت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :
- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمائے گی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام و بیکہ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرق جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف، معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ نڈال گائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مسداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زہر الرقی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجة علی سنن ابن ماجہ،

(ص ۱۵۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۳۱۲) أبواب الزهد، باب ذکر الموت والاستعداد لہ ۲۱۲

۳۔ (ج ۲ ص ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة

الرجاء أو اعتدالہما ۲۱۲

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیۃ النعی

عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلیة «نعی» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا «نعا فلانا» یعنی «انفعہ» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۲۱۲
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي» سنن ترمذي (ج ۲ ص ۱۲)

۳۔ نعی الناعی المیت نعیاً: أخبر بموته، وهو منعی۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۱۲) - ۲۱۲
۴۔ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعا العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا ہذا النع العرب» یا «یا ہولاء النعوا العرب بموت فلان» - «یا نعیان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» «ناعی» کی جمع ہوگی۔ اسی طرح «نعا فلان» اور «یا نعا العرب» بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۲۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲ م

جہاں تک مطلق "نعمی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقار کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آ ہی جاتا

لہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعمی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر مبنی ہیں، مثلاً:
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى الملقى فصفت بهم وكبر أربعا".

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعمی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذر فأن ثم أخذها خالد بن الوليد من غير امرأة ففتح له"

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودُهُ فمات بالليل فدنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تغلبوني" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الإذن بالجنائز۔
لہ نعمی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۰۱) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نعمی سے متعلق خلاصہ بحث کے لیے پرماتنا نقل کرتے ہیں "قال ابن العربي: يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات،

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة.

الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة: الإعلام بنو آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۹) باب الرجل ينعى الخ "مرتب

۳۵ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۱) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ ومسلم في صحيحه

(ج ۱ ص ۲۰۲) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المعیبة کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے مقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکار غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ با آواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ با آواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو الحمد للہ ”کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ۙ“ فقال: يَا ابْنَ عَرَفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ:
إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ
لَمَعْرُونٌ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ
بِئْسَى أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ ”مَعْلُومٌ هُوَ أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا جَائِزٌ فِي جَنَاحِ حَضْرَتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ
عَنْهُ بِمَعْنَى ثَابِتٍ هِيَ أَنَّ هُنَّ نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِي وَفَاتِ كِي بَعْدَ أَكِي كُوبُوسَ دِينَا۔
حَضْرَتِ عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَضْرَتِ صَحَابَةِ كَرَامٍ كِي دَرْمِيَانِ اِمْتِيَازِي حَيِّثُ كِي كَامِلِ
تَحْتِ اِن كُو نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِي رَضَاعِي بَحْثَانِي هُونِ كَا شَرَفِ حَاصِلِ شَيْءِ، يِه سَابِقِيْنِ فِي الْاِسْلَامِ
مِيْن سِي هِي تِيرَه اَدْمِيُونِ كِي بَعْدِ اِسْلَامِ آئِي: اَنَهِي هِي هَجْرَتِ اِلِي الْمَدِينَةِ سِي پِهْلِي هَجْرَتِ اِلِي الْحَبَشَةِ
كِي سَعَادَتِ حَاصِلِ هُوِي، غَزْوَةُ بَدْرِ مِيْن هِي شَرِيكِ هُونِ، يِه مِهَا جَرِيْنِ مِيْن سِي سَب سِي پِهْلِي وَه صَحَابِي
بِي جَنِّ كَا هَجْرَتِ كِي بَعْدِ ۲۰ سِي مَدِينَةِ مِيْن اِنْتِقَالِ هُوَا، يِه پِهْلِي وَه صَحَابِي هِي جُو جَنَّتِ الْبَقِيْعِ مِيْن دَفْنِ
كِي كِي گِي۔ اَنَهِي هِي حَرَمِ طَمْرِ كَا حَكْمِ نَازِلِ هُونِ سِي پِهْلِي هِي شَرَابِ اِنِي اُوپر حَرَامِ كَرِي تَحِي خُو دَفْرَانِ
هِي ”لَا اَشْرَبُ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مِنْ هُوَا دَفْنِي مَتِي“۔ نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
كِي سَا جَزَادِ حَضْرَتِ اِبْرَاهِيمَ كِي جَب وَفَاتِ هُوِي تُو آكِي نِي فَرْمَايَا: ”اِلْحَقْ بِالسَّلَفِ الْقَالِمِ
عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مَرْتَبِ عَفَا اللّٰهُ عَنْهُ)

۱۰ دیکھئے صحیح بخاری (۱۵/۱) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اِنَّا بَلَّحْمَزُون ۱۲ م

۱۱ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۱۲ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵) كتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۱۳ كما في صحيح البخاري (ج ۲ ص ۶۴) كتاب المغازي، باب مرض النبي صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۱۴ كما في بذل المجهود في حلال أبي داود (ج ۱ ص ۱۳) باب في تقبيل الميت ۱۲ م

۱۵ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ۲۸۸) اور الإصابة فی تمییز الصحابہ۔

(ج ۴ ص ۱۲) مرتب۔

باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنتا" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بہن میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن «میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انکار حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہ ہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہ ہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافرًا، أو شيئاً من كافر «یہاں ماء، معتدیت لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بميا من الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكلفن المرأة في إزار أو جل، باب يجعل الكافر في الآخرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقى شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ودرام فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافر في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بميا من الميت ومواضع وضوءه.

کہ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۶) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر - اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۴ کہ یہاں سے فاذا فرغتن فاذا تني، فاذا فرغنا آذناه "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۱۵ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹۵) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

۱۶ الدوا المختار وورد المختار (ج ۱ ص ۵۷۵) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۷ کہ ليزيل الأقدار ويمنع من تسارع الفساد - كما في العمدة (ج ۸ ص ۸۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۸ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفق الهوام من راحته، وفيه إكرام الملائكة عمده (ج ۸ ص ۸۸) ۱۲ م

جواز طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والستدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ النبی آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہو پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پاپا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تھمیر کی جائے گی دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ ”اغسلنها بماء وسدر“ کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

سہ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہوں ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ اقم عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،
 ”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من امر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا آذنتاه، فألقى لي لنا حقوه، فقال: أشعرنيها به“
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص ۳۰۰۔ کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”والفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“
 عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۸۴) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۴۸۴)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م
 ۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى مؤطا مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)
 ۱۷ کتاب الجنائز، غسل الميت۔ اور فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۰) باب الجنائز، فصل في الغسل ۱۲ مرتبہ
 ۱۸ ای إزاره، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أثني وأحقاء، ويسمى به الإزار للمجاورة۔ كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۹ شہا اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں۔ ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینب کی طرف اور ”به“ کی ضمیر ”حقو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شہا بنادو ۱۲ مرتبہ

۲۰ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بآثار الصالحين“ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸۴) قبیل باب
 یا يستحب أن يغسل وتراً۔ ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

”قالت: وصفنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنته قال: فألقينا خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرتے پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بھم۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۵ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۱۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۴۱) ۱۲ م

۱۷ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۴۲) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۴۳) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۸ کہا قال العلامة العینی فی العمدة (ج ۸ ص ۴۳) ۱۲ م

۱۹ جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقتیر حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر "اغسلنها وتوآثلاثا" الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں آئے آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہو تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

لے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود مل سکی، البتہ شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں: "ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة" المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱۷۱) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۷۱) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۱۷۱) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن ابراهیم ان عائشة رأی امرأة یکدون رأسها، فقالت: علام تنصون میتکم؟" (ج ۳ ص ۱۷۱، رقم ۶۲۳، باب شعر المیت وأطفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ "المغنی" میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: "وقال الأوزاعی وأصحاب الرأي: لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہما من بین یدیهما من الجانبین" (ج ۲ ص ۱۷۱) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ "واجعلن لها ثلاثہ قرون" کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۱) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں: "هذا أمر بالتصفیر، ونحن لا ننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنیع زینة، والمیت ممنوع منها"۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: "وعندنا یجعل تصفیرتین علی صدرها فوق الدرء" عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۱) قبیل باب یدأبمیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے تصفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ تصفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف تصفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلیم کی ایک روایت میں "والطوی شعرها ثلاثہ" اقرب قسۃ وقرنین کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ بیہقی فرماتے ہیں: "رواہ الطبرانی فی الکبیر بإسناد ۵ فی أحدھما لیت بن سلیم وهو مدلس ولكنه ثقة، وفي الآخر جند وقد وثق، وفيه بعض کلام" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

لہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۱۷۱) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲

یعنی المیت، حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؓ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حمل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: قال: قال: مثلاً:"

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَغْتَسِلُ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ"۔

(۲) عن مكحول قال: "سَأَلَ رَجُلٌ حَذِيفَةَ كَيْفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: أَغْسِلْهُ كَيْتَ كَيْتٍ، فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَغْسِلْ"۔

(۳) عن علي قال: "مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ"۔

(۴) عن علي قال: "لَتَأْتِيَ أَبُوطَالِبٌ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَمَّكَ الشَّيْخَ الضَّالَّ قَدَمَاتٍ، قَالَ: فَقَالَ: انْطَلِقْ فَوَارِهِ، ثُمَّ لَا تُحْدِثَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَأْتِيَنِي، قَالَ: فَوَارَيْتُهُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ، فَأَمَرَنِي فَأَغْتَسَلْتُ الْخَمْرَ"۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۹۹) من قال علی غاسل المیت غسل، فی المسلم بغسل المشرک یغتسل أمر لا - ۱۲ مرتب

کے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ م

۳۵ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: "لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ يُوجِبُ الْإِغْتِسَالَ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ وَلَا الْوُضُوءَ مِنْ حَمْلِهِ"۔ علم السنن للخطابی بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۳) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳) باب یلقی شعر المرأة خلفها۔ "المجموع شرح المہذب" میں اس بارے میں ماہر شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴) "وَيَسْتَحِبُّ لِمَنْ غَسَلَ مَيِّتًا أَنْ يَغْتَسِلَ"۔ زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت کو مذہب شہر قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲) غسل المیت -

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴)

باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف۔ کافی الدار المحتار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱) مطلب

یومعرفة أفضل من یوم الجمعة، کتاب الطہارة ۱۲ مرتب منی عنہ

کے (ج ۱ ص ۳) کتاب الطہارة، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «ہذا ضعیف والمحل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبہ احتج به النسائی وثقة الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطاؒ امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت أبا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین، فقالت: إنی صائمة، وإن هذا یوم شدید البرد، فهل علی من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قالا لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۔ دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارة، باب الغسل۔ حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت: أبو شیبہ: هو ابراهیم بن أبی بکر بن أبی شیبہ، احتج به النسائی، وثقة الناس ومن فوقه احتج بهما البخاری، وأبو العباس الہمدانی هو ابن عقدة حافظ کبیر، إنا نکلما فیہ بسبب المذهب ولائاً لآخری، ولم یضعفه بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» - ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴) کتاب الجنائز، غسل المیت - ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل۔ اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شئت ۱۲ مرتب لکہ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة، اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین بڑوں میں کفن آنے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتى بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه»۔

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن - و باب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۸۰) باب موت يوم الاثنين - و مسلم فی صحیحہ (ج ۳ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز، فصل فی کفن المیت فی ثلاثة أثواب ۴۱۲

۱۶ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۸) ذکر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۴۱۲

۱۷ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شئت في حرق من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد هابيسير» دیکھئے اقرب التهذيب (ج ۲ ص ۲۵۶، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن مسلم بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: «تغير حفظه بآخره» تقریب (ج ۱ ص ۱۹، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «مدوق، في حديثه لين ويقال: تغير بآخره» تقریب (ج ۱ ص ۴۴ و ۴۸، رقم ۶۰۶)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹) - ۱۲ مرتب

۱۸ جبرۃ: بروزن عنینہ، یعنی منقش چادر، جبرۃ اور جبرۃ جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۴۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 سنرة في ثوب واحد " بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباً کے قائل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب " کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميانية، ليس فيها قميص ولا عمامة " سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۷۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۲، رقم ۹۹) ۱۲ م

۱۸۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا نمرة، كئنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجليه خرج رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجله إذ خراً " الخ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز،
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۹۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۸) باب الثياب البيض للكفن ۱۲ م

۲۰۔ الشرح الكبير للدردير مع حاشيته للدسوقي (ج ۱ ص ۱۴) فصل ذكر فيه أحكام المولى - ۱۲ م

۲۱۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۲۲۔ كما في بلوغ الأمان من أسرار الفتح الربيعي (ج ۱ ص ۱۴) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۳۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ " کشف للغطاء عن وجه الموطأ " قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۱۴) ما جاء في كفن الميت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفن سنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحولیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِبَاطَة“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بخروانیة، الحلة ثوبان وقیممہ الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: یکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص وازار ولفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۶۷۷) الکفن وصفۃ التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجوع“ میں امام شافعیؒ کا مسلک ”ازار ولفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵۱) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۷۲) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲

۳۔ (ص ۱۷۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۔ یرد یفتح السین وضمتما، فالفتح منسوب إلی التحول وهو القصار، لأنه یسحلها أی یغسلها أو إلی ”سحول“ وہی قریۃ باليمن، وأما النعم فموجع ”سحول“ وهو الثوب الأبیض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذوذ لأنه نسب إلی الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أیضا، ”النهاية لابن الاثیر“ (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۷۷) باب فی الکفن ۱۲

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حدثنا علی بن أحمد بن مروان، حدثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حدثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سہاک، عن جابر بن سمرہ“۔

حافظ زلیحیؒ لکھتے ہیں ”وضفنا ناصح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزر ویلف بالتوب الثالث، فإن لم یکن إلا توب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفۃ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقیص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لماتوفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قیصک ا کفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاہ قیصہ" الخ

۱۰ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۱ جہ چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا اکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۴ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن صفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابی شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۳۳ رقم ۹۳) ۱۲ مرتب ۱۳ جہ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل للحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ:

هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ مرتب

۱۴ مؤطا امام مالک (ص ۱۳۱) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

۱۵ (ص ۱۳۱) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القیصم الذی یلف أو لا یلف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 ”اذا انا مت فاجعلوا فآخر سلی کافورا و کفونی فی بردین و قیص، فان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم فعل بہ ذلک“ تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص محتاد
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوتی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے ققتہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بلینا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی ققتہ عبداللہ بن ابی۔

۱۰ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۷) ۱۲ م

۱۱ مثلاً دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۷) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۵۵) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۱۲ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۱، ۱۵۲) باب ما یستحب من الاکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلیٰ السنن میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقميصه الذي مات فيه“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبتي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فإنا الحق اخرج إلى الجديد منهما“۔

آخر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ استینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ رائج معلوم ہوتا ہے کہ اسیار کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر قبول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی رائج یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعله آثروه لقرب عمده بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو حي“ واللہ اعلم

۱۷ (ج ۸ ص ۱۹) باب كفن الرجل ونوعه ۲۱۲

۱۸ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب في الكفن ۲۱۲

۱۹ رواہ الإمام أحمد بن حنبل في كتاب الزهد - اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نسب الراية (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل في التكفين ۲۱۲

۲۰ كما في فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۰) باب الجنائز فصل في تكفينه (بحوالہ الكافي، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) كتاب الجنائز ۲۱۲

۲۱ كما في رواية ابن عباس التي مروت ۲۱۲

۲۲ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں ليس فيها قميص ولا عمامة کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت رائج ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام لصنع اهل الميت

« عن عبد الله بن جعفر قال : لما جاء نعي جعفر قال النبي صلى الله

عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جاء ما يشغلهم »

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ منکر و بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔

کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یزیم بدعت ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۲) كتاب الجنائز باب صناعة الطعام لأهل الميت۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل الميت ۱۲ م

۲۔ في رد المحتار (ج ۱ ص ۶۳) مطلب في كراهة الضيافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : ”ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشور، وهي بدعة مستقبحه“ ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخاری کی روایت ہے فرماتے ہیں : ”كتأني الاجتماع إلى أهل الميت وصناعة الطعام من النياحة“ (ص ۱۱) باب ما جاء في النهي عن الاجتماع إلى أهل الميت وصناعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتيب مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۲۷۱) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ ساما قی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں : ”ورواه ابن ماجه من طريقين: أحدهما على شرط البخاري، والثاني على شرط مسلم“ ۱۲ مرتب

بعض اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں "فلما رجع استقبلہ داعی امرأتہ، فأجاب ونحن معه فجئ بالطعام فوضع يده" الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأتہ" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محسن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۱ گویا عبارت کا مطلب یہ ہے "استقبلہ داعی زوجہ المیت" ۱۲

۱۲ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، رقم ۵۹۲۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۲

۱۳ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۲۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۱۶۴، رقم ۲۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

سند احمد میں بھی یہ روایت "فلما رجعنا القینا داعی امرأة من قریش" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۴) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں "فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش" اور ایک روایت میں

"صنعت امرأة من المسلمين من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۵۴) باب الصيد والذبائح والاطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۴ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النسب کے الفاظ ہیں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار يقال له: قرظ بن کعب فنیح علیه، فجاء المغيرة بن شعبه، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى علیه، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما انا فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من نیح علیه عذاب ما نیح علیه. مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوح کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوح کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوح کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوح کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل إن المیت لا یعذب ببکاء أهله الخ ۱۲

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووي رحمه الله فی شرحه من صحیح مسلم (ج ۵ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: "فلما دخل علیہ فوجده فی غاشیۃ أهله، فقال: قد قضی، قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بهزن القلب لکن یعذب بهذا۔ وأشار إلى لسانه۔ الخ" (ج ۱ ص ۱۱۱) باب البکاء عند المریض ۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے "فلما ماتت زینب (وفی رواية رقية) ابنة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: الحق بلسنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجئے۔
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سوی بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطه، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، فقال: مهلاً يا عمر، ثم
قال: أبكين وإياكن ونعيق الشيطان، الخ الفتح الرباني (ج، ص ۳۳، رقم ۱۱) باب الرخصة بالبكاء من غير نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعی لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاء من كان بصوت لكن لا يرفعه، فنهاه
عمر حتى لا يخرج إلى النياحة فأمره صلى الله عليه وسلم بتركهن» الخ۔

نیز عبداللہ بن یزید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص في البكاء من غير نوح» رواه الطبرانی في الكبير و
إسناده حسن۔

نیز قرظ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا في البكاء عند المصيبة من غير نوح» رواه
الطبرانی في الكبير، ورجاله رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (۳ ص ۳۵) کتاب الجنائز، باب ماجاء في البكاء
مرتب عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن الميت ليعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:
«وقالت طائفة: معنى الأحاديث أنهم ينوحون على الميت ويندبون به بتعديده شمائله ومحاسنه في زعمهم،
وتلك الشمائل قبائح في الشرع يعذب بها» الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز ۱۲ م
۲۷ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۴) تعذيب الميت ببكاء أهله عليه۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصيب عمر (يعني بالجراحة التي مات فيها) دخل صهيب يبكي يقول:
وأخاه! وأصحاباه! فقال له عمر: يا صهيب، أتبكي علي؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الميت
يعذب ببعض بكاء أهله عليه» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض
بكاء أهله عليه۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر يقول - وهو في جنازة رافع بن خديج، وقام النساء يبكين على رافع،
فأجلسن مراراً، ثم قال لهن: - ويحك! إن رافع بن خديج شيخ كبير لا طاقة له بالعذاب، وإن الميت يعذب ببكاء أهله
عليه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۶۶، ۸) باب الصبر والبكاء والنياحة، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لکے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنْ أَهْلُهُ لَيَبْكُونَ عَلَيْهِ"۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کی روایت وہم کی نسبت کرنا محمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا اجماع یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ جس شخص کے احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ ۱۲ مرتبہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) ۱۲

۲۔ سورۃ فاطر آیت ۲۸ پ ۱۲

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا "وَاللَّهُ هُوَ أَشْعَكَ وَأَبْكَى" دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ چنانچہ علامہ سائمانی نقل کرتے ہیں: "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّمَا عَائِشَةُ ذَلِكَ وَكَلَّمَهَا عَلَى الرَّأْيِ بِالْخُشْيَةِ وَالنَّيَّانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضُهَا أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضُهَا: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرِّدَاءَ لِهَذَا الْعَنَى مِنَ السَّجَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ بَارِئُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْعِ (مَكَانَ) حَمَلَهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَحِيحٌ" دیکھئے بلوغ الامانی من سرار الفتح الرآبی (ج ۱ ص ۱۲) تحت شرح حدیث رقم ۹۳) باب ما جاء في أنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ ۱۲ مرتب

۴۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "ذَكَرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْحَصِينِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِكَاءِ الْحَيِّ، فَقَالَ عُمَرَانُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُ عَالِمٌ وَسَلَامٌ" سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) النہمی عن البکاء علی المیت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِكَاءِ الْحَيِّ" (قال المہیشی) رواہ الطبرانی فی الکبیر وفيہ عمر بن ابراہیم الانصاری، وفيہ کلام، وهو ثقہ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات بھی گزر چکی ہیں۔

کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے :-

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي على الجيب يا ابنة معبد
دوسریہ کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔

ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں : ”واجبلاہ ! واستیداہ !“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں : ”أهكذا كنت ؟“۔

۱۰ السبع العلقات (ص ۳۷) المعلقة الثانية - شعرا ترجمہ اس طرح ہے :
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطور سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے : ”یا مرمل، ومؤتم الولدان، ومحرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے ! اے بچوں کو یتیم کرنے والے ! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے ! اے دوستوں کو جدا کرنے والے !۔ کافی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۲ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ، فَيَقْرَمُ بِأَكْيَه، فَيَقُولُ : واجبلاه ! واستيداہ ! أو نحو ذلك إلا وكل به ملاكات يلهمزانه (الهمز : الدفع في الصدر بجميع الكف) ويقولون : أهكذا كنت ؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے : ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْمَيِّتُ يَعْذَّبُ بِكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ إِذَا قَالَتِ النَّائِحَةُ : واعصداہ ! وانا صراہ ! یا کاسیاء ! جَبَذَ الْمَيِّتُ وَ قِيلَ لَهُ : أنت عصنדהا ؟ أنت ناصرها ؟ أنت کاسیها ؟“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب ما جاء فی أن الميت یعذب بکاء أهله علیہ۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۰۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۵ تا ص ۱۲۷) تحت شرح حدیث رقم ۱۲ مرتب معنی عنہ۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام اسکاٹات نکل سکتے ہیں اور ”لَا تُزْرُوْا زِرَّةً وَزِرَّةً أُخْرٰی“ پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهم الناس، مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ بھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔
”النِّسَاحَةُ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالْعَدْوَى أَجْرِبُ بِعَيْرٍ فَأَجْرِبُ مِائَةً
بَعِيرٍ، مَنْ أَجْرِبُ الْبَعِيرَ الْأَوَّلَ، وَالْأَنْوَاءُ، مَطَرْنَا بَنُو كَذَا وَكَذَا“ حضرت

۱۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۱۲)

۲۔ کما فی الکوکب الدقوی (ج ۲ ص ۱۱۲)

۳۔ احساب: حسب کی جمع ہے، یہاں طعن فی الحسب مراد طعن فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک منوع روایت میں آیا ہے: ”شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النِّسَاحَةُ وَالطَّعْنُ فِي النَّسَبِ“ الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۱۳، رقم ۴۹) باب ما لا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائے ۱۲ مرتبہ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۱۲ م

۴۔ أجرب البعير: اونٹ کا غارش زدہ ہونا ۱۲ م

۵۔ الأنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابوہبیب کہتے ہیں: الأنواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ و إنما ستمي نوء الأنة إذا سقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النوء، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے ”مطرنا بنوء کذا“ یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص ۱۵۲ و ۱۵۳) أبواب سلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل حرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اُسے مؤثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اتنا تاثر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتا ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اُسے ماننا منع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر يشون أمام الجنائزۃ « جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ »

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۰ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۲) ۱۱

۱۲ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في المشی امام الجنائز ۱۳

۱۴ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسالك (ج ۲ ص ۲) المشی امام الجنائز ۱۴

۱۵ وذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري والأوزاعي وسويد بن غفلة ومسروق وأبو قلابه وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وإسحاق وأهل الظاهر إلى أن المشی خلف الجنائز أفضل، ويرى ذلك عن علي بن أبي طالب و عبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وأبي أمامة، وعمرو بن العاص - عمدة القاری (ج ۸ ص ۵۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۵ مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشی کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیان جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكَبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصول بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت سفیان بن عیینہ عن الزہری عن سالم عن أبيه قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَطَرِيقٍ عَلَى آتٍ، وَصَلَ كَاسَافٍ دُوسَرِي رَوَايَتُ «مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَطَرِيقٍ عَلَى آتٍ»۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں: «الْحِفَاطُ مِنَ الزَّهْرِيِّ ثَلَاثَةٌ: مَالِكٌ وَمَعْمَرُ بْنُ عِيْنَةَ، فَإِذَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ مِنْهُمْ عَلَى قَوْلٍ أَخَذْنَا بِهِ وَتَرَكْنَا قَوْلَ الْآخَرِ» (کما فی نصب الرایۃ ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زبیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصول ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وَأَهْلُ الْحَدِيثِ كُلُّهُمْ يَدْرُونَ أَنَّ الْحَدِيثَ لِلرَّسْلِ فِي ذَلِكَ أَصَحُّ»۔

جہاں تک وصل والے دو طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: هَذَا حَدِيثٌ خَطَأٌ، أَخْطَأَ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، وَإِنَّمَا يَدْرِي هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزَّهْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوُجُوهَ» ۱۲ مرتب

۱۳۔ اللفظ للترمذی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطفال۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۲۷) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مکنا) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراكب يسير خلف الجنائز والماشي يمشي خلفها واما ما وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۲۵۵) باب المشي أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوتا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجائی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں ہے۔
دلائل احناف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت برام بن عازبؓ کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخيبر، الخ"۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجدؓ مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

سے جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبانؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى نلساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب ۲۵ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل السلطان أحق بصلاة قد الخ ۱۲ م

سے حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنائز والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں: "فالظاهر من الحديث أن الأصل في اتباع الجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الحمل يتوجه إلى جهات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقرحه على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم" اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۱۲ مرتب

سے اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۹۱ (۳۱) باب اتباع الجنائز والمشي معها والصلاة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۱۵ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م
 ۱۶ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية - أخرجه له أبو داود والترمذي وابن ماجه" تقریب (ج ۲ ص ۱۱۱ رقم ۱۱۲) ۱۲ م

ہیں کہ ابوجہر رواۃ کے طبقہ ثانیہ یعنی کسبِ اتباعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلة الروایة عنه لا یقبح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ: مَا تَقُولُ فِي الْمَشْيِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ؟ فَقَالَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: الْمَشْيُ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشْيِ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّطَوُّعِ، قَالَ: قُلْتُ: إِنِّي رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَحْرَجَا النَّاسَ»۔

طحاوی ہی میں ابوزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كَفْتُ أَمْسِي فِي جَنَازَةٍ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيٌّ: أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَهْلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ»۔
④ نافع بیان کرتے ہیں: «خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَيْتُ مَعَهُ نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ: رَدَّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ لِحَيِّتِ الْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ: أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا»۔

۱۵ الکوکب الذی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوجہر کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) النوع الثالث والعشرون۔

غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی «قواعد فی علوم الحدیث» مقدمہ «إعلاء السنن» (ص ۲ طبعہ: بیروت) (ط ۱ ص ۱۲، طبعہ: إدارة القرآن کراچی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ

۱۶ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشی مع الجنائزہ این ینبغی أن یکون منها ۱۲

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة»، حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركباً، فقال: ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب! اس روایت جنازة کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراكب يسير خلف الجنازة» جس سے جنازة کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازة کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازة کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازة کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۵۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی امام الجنازة ۱۲ م

۲۔ قائلین مشی امام الجنازة ایک متلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازة کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت ہیں والشفیع یكون قدام المشفع ۱۔ جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودع یكون وراء المودع۔ کذا فی الأوجز (ج ۲ ص ۱۳۳) المشی امام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب مع الشرح ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی امام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حل ابی داؤد (ج ۴ ص ۱۳۳) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لافہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدرداء ماشياً ورجع على فرسٍ « نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قيل له، فقال: إن الملائكة كانت تعشى فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت «۔

میت کو مال واسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في التكبیر علی الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي » نجاش حبشه کے

۱۵۰ كما في التختة (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۱۵۱ إمام السنن (ج ۸ ص ۲۴) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۱۳

۱۵۲ (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الركوب في الجنازة ۲۱۴

۱۵۳ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی

مشیت ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جلتے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذابا نہ ایابا۔ ۲۱۴

۱۵۴ دیکھئے الدر المنثور مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب فی حمل الميت ۲۱۵

۱۵۵ بہشتی زیور حقہ یا زودہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۶

۱۵۶ الحديث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷) كتاب الجنائز، باب الصنف على الجنازة،

ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب الجنائز ۲۱۷

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصمہ“ مراد ہیں جو عہد نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایاتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانب قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانب مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَاهُ وَصَلَّى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، كَ طَرِيقٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ حُسَيْنٍ كِي رَوَاهُ نَقْلٌ كِي هِيَ فِي هِي وَهِيَ نَبِي كَرِيم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَارِي فِي فَرَمَاتِي هِي « فَنَامُوا وَصَفُوا خَلْفَهُ وَهَم لَا يَظُنُّونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ « أَوْرَابُوعَوَانُ كِي رَوَاهُ فِي هِي الْفَاظُ آتِي هِي « فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَن لَا نَزِي إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا «

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة علی النجاشی“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فصففنا خلفه صفين وما نرى شيئاً“ أخرجه الطبرانی۔

۱۔ أسد الغابة في معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۱) ۲۱۳

۲۔ وعن بعض أهل العلم: إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاه ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف علی الجنائز ۲۱۳

۳۔ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف علی الجنائز۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۲، باب الصلاة علی الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم وفاة النجاشي قال: إن أخاكم قد توفى فخرجنا فصففنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حماد بن أعين، وثقه أبو حاتم وضمقه ابن معين وبقية رجاله ثقات، سنن ابن أبي عمير، باب ما جاء في الصلاة علی النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً“ کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہؓ مزیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظ الإصابۃ میں طبرانی، ابن منذرہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظروا إليه، فصلّى عليه وخلفه صفّان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك.... اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱) باب الصفوف علی الجنائزۃ وصح به الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹) باب الصفوف علی الجنائزۃ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ م

لکہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبرئيل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبرانی فی الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشیؓ کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی ننزلنا إلى المدينة « اور ایک ایت میں ہے » قال جبرئیل : فهل لك أن تسلي علي
فأقبض لك الأرض ، قال : نعم ، فسلي عليه « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ » غائبانہ
نہ تھی بلکہ معجزہٗ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرہٗ حدیث میں صلاۃ علی الغائب کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی
ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی
تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات
میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی « صلاۃ علی الغائب »
کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک منبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ « لمعات التنقیح » میں فرماتے ہیں : « وفي صلاة صلى الله
عليه وسلم على غير النجاشي كما رواية المزني الذي مات بالمدينة والنبي صلى الله عليه وسلم
بقبوك ، وعلى زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب استشهدا بموتة : كلام من حيث
إسناد الأحاديث التي رويت فيها »۔

۱۔ ذکر الروایات كلها الحافظ في الإسابة، كما في إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب أن
صلاة صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) كتاب الجنائز، باب المشي بالجنائز والصلاة عليها، الفصل الأول ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ بیہقیؒ اس کے بارے میں فرماتے
ہیں : « رواه أبو يعلى الطبراني في الكبير ، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء ، وهو ضعيف
جداً ، وفي إسناد الطبراني محبوب بن هلال ، قال الذهبي : لا يعرف ، وحديثه منكرو .
حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوالمہدیؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں « رواه
الطبراني في الكبير والوسط وفيه نوح بن عمر ، قال ابن حبان : يقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت : ليس هذا بضعف
في الحديث ، وفيه بقية ، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا »۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير
وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات »۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸۹) باب الصلوة علی الغائب - صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے
متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیرات نماز جنازہ | "فکثر أربعاً" اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شہین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے "الاستذکار" میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال بکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکتب علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج الی المصلی وصف الناس وراءہ وکتب علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفاه اللہ عز وجل" اور وہ الحافظ فی التلخیصؒ وسکت علیہ۔

③ بیہقی میں حضرت ابو اہلؓ کی روایت آئی ہے: "کانوا یکترون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعہم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات كأطول الصلاة"۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنائز)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں میسوی مولیٰ حذیفہؒ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ مینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "ومن رأى التكبير على الجنائز خساً: ابن مسعود، وزيد بن أرقم، وحذيفة بن اليمان ۱۲ مرتب

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت: رقم ۶۹۵ تا ۶۹۷۔ البتہ نو تکبیروں

والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۳۳) کتاب الجنائز، من کان یکتب علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۹۷ - ۲۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۳۳) کتاب الجنائز، باب ما یستدل بہ علی أن اکثر العصابة اجتمعوا علی أربع ورأی بعضهم الزیادة منسوخة ۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعة ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر خمسة ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعتہ ، فاختلفوا فی ذلك ، فكانوا علی ذلك حتی قبض أبو بکر ، فلما ولی عمر و رأى اختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جداً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشرا أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متى تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فكانما یقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمر : بل أشيروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثکم ، فراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفقار أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہیل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔
لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؑ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من اهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؑ علی جنازہ ، کل ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہیل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲ م

۲۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم ۷۶۶ ، کتاب الجنائز ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲ م

۴۔ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؑ یکبر علی اهل بدر سناً و علیؑ أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمناً و علی سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؑ علی سہیل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمناً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہیل بن حنیف من اهل بدر ، ولا اهل بدر و منہ علیؑ غیرہم ، فأردت أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۴۲) ترجمہ سہیل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب « شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے۔ پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دغا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے « عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرا بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة، نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التكبيرة الأولى بأتم القرآن مخافة الخ»۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا أصليتم علی الميت فأخلصوا له الدعاء» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

۱۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۸) مسألة: قال والصلاة علیه یکترو یقرأ الحمد ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی الميت ۱۲ م

۳۔ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۳۱) ۱۲ م لکہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابی امامہ میں بھی آئی ہے (مسند) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظهر ذلك من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ، فضالہ بن عبیدؒ، جابرؒ، واثلہ بن الاسقعؒ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابوہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — "فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدث الله الخ" اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ "الحمد لله" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثناء وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثناء کے بارے میں اختلاف

عن الزهري قال سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ " المنتقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں یا سکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۴۸، رقم ۱۶۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۱۲ (ص ۲) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۱۳ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۳) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۱۴ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۸) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲

۱۵ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۱۶ موطا امام مالکؒ (ص ۲۹) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

ہے بعض نے کہا کہ ثنا «الحمد لله» کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ» کے ذریعہ ہوگی، وھوہ روایۃ الحسن عن الإمامؑ، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلي فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ تھوہر کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ «ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدہ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے»۔

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں «أو نقبر فیہن موتانا» سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں «نقبر فیہن»

لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۸) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۲۱۲

۲۱۵ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی

فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۸۸) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۲۱۲

۲۱۶ کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۸۸) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند

غروبها ۲۱۲

۲۱۷ «عن علی بن الجطایب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له : یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أتت،

والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا» سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۸) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفصل ۲۱۲

۲۱۸ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۲۲) باب أوقات النهی ۱۲

۲۱۹ کما فی المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱۸۸) باب غسل المیت — نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : «قال ابن المبارک : معنی

«أن نقبر فیہن موتانا» الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن المثلث : المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن

الدفن فیہ غیر مکروہ» مرقاة (ج ۳ ص ۱۸۸) ۲۱۲

موتانا کی جگہ » اُن فصلی علی موتانا کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شہین
 کتاب الجنائز میں » خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی کے طریق سے روایت بیان
 کرتے ہیں » نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن فصلی علی موتانا عند ثلاث الخ
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

» عن عائشةؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء
 فی المسجد « اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں » صلاة علی المیت «
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ ص ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہة ۲۱۳
- ۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی » کتاب الجنائز «
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۳۴) باب ماجاء فی کراہیة الصلاة علی الجنائز عند طلوع
 الشمس وعند غروبها ۲۱۲
- ۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۲۱۲
- ۴۔ المغنی (ج ۲ ص ۴۹) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۲۱۲
- ۵۔ کما فی فتح القدير (ج ۲ ص ۱۹) تحت شرح : » ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۲۱۲ «
- ۶۔ منحة الخائق بہامش البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸) ۲۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے: «أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَلٍّ مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَيْنًا فَأَمَرَ بِهَذَا فَرُجِحَ قَرِيْبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عَدَ الْمَسْجِدَ» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبویؐ کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَا يُحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحٌ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؒ، نیز امام مالکؒ نے بھی انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامۃ ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود «صلاة الجنازة في المسجد» کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتحؒ۔
علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له» کی جگہ «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ» آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲

۱۱ (ج ۲ ص ۴۵۲) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲

۱۲ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الجنائز ۱۲

۱۳ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۲۳) ۱۲

۱۴ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۲۳) ۱۲

۱۵ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲

۱۶ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شی“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر ان عائشة أمّرت أن یتمّ بجنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتعلی علیہ فانکر الناس ذلك علیہا“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہٰذا ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع ما نسی الناس، ما سمع رسول الله علی سہیل بن البیضاء إلا فی المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہر سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت بخبر راجحہ پر حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۴ (صلۃ) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۱۵ عن أبی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى علی جنازة فلاشیٰ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ ص ۵۵) مسند أبی هريرة ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۲۳) باب الصلاة علی الجنائز هل ینبغی أن تكون فی المسجد أولا ۹ ۱۲ م

۱۷ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۲ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) من

کرة الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۱۸ نسب الراية (ج ۲ ص ۲۴۵) فصل فی الصلاة علی الميت ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الجنائز فصل فی جواز الصلاة علی الميت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں۔ — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا ”جنازہ“ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور متصل کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازہ“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں طرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو طرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”ان ضربت زیداً فی المسجد فامراتی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانت ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضرب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حانت نہ ہوگا، اس کے برعکس ”ان شتمت زیداً فی المسجد فامراتی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانت ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

لہ وفي الدر المختار وغيره: المختار الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه، بناءً على أن المسجد مبنى للمكتوبة وتوابعها، قال ابن عابدين: أما إذا غلبنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد، وإليه مال في المبسوط وغيره، وفي التعليل الأول خفاء إذا لا شك أن الصلاة على الميت دعاء وذكر وهما مما بني له المسجد. انتهى۔ كذا في الأوجز (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة في المسجد ۴ ص ۲۳۵ دیکھئے اصول الشاشی (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل کلمۃ ”فی“ ناظرین، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنث فی

الشمۃ وغیرھا، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

۳ دیکھئے فتح الہم (ج ۲ ص ۱۵۱) کتاب الجنائز، تلمۃ تعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد: ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ ۱۲ - ۲

درست نہیں، پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔^{۳۵} والٹر اعلم

باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

”عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء واجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حنزة، صل عليها فقام حيال وسط السور،“ اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔

۳۵ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے ”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى وكبر أربع تكبيرات“ (ج ۱ صفحہ ۲۹۸) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۳۶ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۱۸۷) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۳۷ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ صفحہ ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ صفحہ ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۱ مرتب

۳۸ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ صفحہ ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى

على الجنازة ۱۲

۳۹ بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۴۰ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ صفحہ ۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۴۱ شرح معاني الآثار (ج ۱ صفحہ ۱۲۱) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت
 امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو رائج قرار دیا ہے
 اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے " اَنَّ اَبَا غَالِبٍ قَالَ : صَلَّيْتُ خَلْفَ اَنَسِ
 صَلَّيْتُ جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرَةٍ " اور " صدر " ہی وسطِ جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ
 عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں " و لکنی لم أجده إلى الآن فی کتب الحدیث "۔
 حضرت شاہ صاحبؒ " العرف الثمذی " میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت
 حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی ترک الصلاة علی الشہید

" اَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا " شہید کو غسل
 نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔
 البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ،
 اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لہذا لَأَنَّهُ مَوْضِعُ الْقَلْبِ وَفِيهِ نُورُ الْإِيمَانِ فَيَكُونُ الْقِيَامُ عِنْدَهُ إِشَارَةً إِلَى الشَّفَاعَةِ لِإِيْمَانِهِ - ہدیہ مع فتح القدیر

(ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

طحاوی (ج ۱ ص ۲۳) باب الرجل یصلی علی میت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲ م

لأن الرجلین والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

(ج ۲ ص ۵۰) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۱۲ م

جامع الترمذی مع العرف الثمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہؒ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۱۲ م

شہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الشہید - وابن ماجہ فی

سننہ (ص ۱۸۱) باب ماجاء فی الصلاة علی الشہداء ودفنہم ۱۲ م

البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۱۹ و ۵۲۰) مسألة: قال:

والشہید إذا مات فی موضعه لم یغسل ولم یصل علیہ ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی یعلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفی کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فصلى عليه »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا، ار ابو حمزہؓ الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مرتبة حمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے «الغنی» (ج ۲ ص ۵۹) - وعدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۴) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں، « قال ابن عدي ما أرى بجديته بأساً، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه شأناً تاماً، وقال الأهوازي : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (رقم ۸۴۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجي، برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔

(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طبعہ انی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع" (اللفظ لابن ماجہ)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے، فرماتے ہیں: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل من المسلمين وضع عليه وحمزة موضوع يصلى معه" (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۱۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً" (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ما جاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹) والطبرانی في معجمه۔ کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴) باب الصلاة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۲۴ و ۲۵) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدِ صَلَاتِهِ عَلَى الْمَيِّتِ الْخ" یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہریؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتَلَ أَمْرِيَوْمًا أَحَدَ بَحْمَزَةَ فَسَجَى بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَثَّرَ تَسْبِيحَ تَكْبِيرَاتِ ثَمَرَأَتِي بِالْقَتْلِ يَصْفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ء میں ہوا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۷ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "وَهُوَ مِمَّنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَدُنَّ مَقْرُونًا بغيره وروى له أصحاب السنن، وقال أبو داود: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ" نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۱) حافظ زلیعیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وقال علي بن عاصم: قال لشعبة: ما أبا لي إذا كتبت عن يزيد بن أبي زياد أن لا أكتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۹۱۱۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۹ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على قتلى أحد بعد ثمانين سنين كالمرقع للأحياء والأموات" دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۸) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۳ م

۲۱ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) ۱۲ م

۲۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وكانت أحد في شوال سنة ثلاث" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۲۳ کہ قال ابن المنبلی فی قفوالاثر: "والمختار فی التفصیل قبول مرسل الصحابی إجماعاً...." قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۲۸) الفصل الخامس ۱۲ م

(۷) طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے "قال: کان قتلی أحد یوثی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یحملون، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانه حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

(۸) امام ابو داؤد کی "مراشیل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے "قال: صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد"

(۹) شمس نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصبہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ" یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے "و أمّا حدیث شذاد بن الہاد فهو مرسل لأن شذاداً تابعی"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لہ صحبة" اور حافظ "تقریب التہذیب" فرماتے ہیں "صحابی شہد الخندق وما بعدھا"۔ یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ ھ

۲۔ (ص ۲۴۳) فی الصلاة علی الشہداء ۱۲ ھ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة علی الشہداء ۱۲ ھ

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ ھ

۵۔ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۴۳) ترك الصلاة علی الشہید ۱۲ ھ

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۳، رقم ۵۴۵) ۱۲ ھ

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۳۳) ۱۲ ھ

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”لم یصل علیہم“ سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجبوری طور پر روایات منطبق ہوجاتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر ”صلاة“ کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو لکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۱ و ۳۱۲) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشهيد والصلاة عليه۔ طبع دار الفکر ۲۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں ”صلاته على الميت“ کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے ”صلاته على الميت“ کی بھی یہ تاویل کی ہے ”ای دعائہم کدعاء صلاة الميت“ کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۶۵) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الصلاة على الشهداء ۲۱۲

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّسَبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا
فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ
قَبْرٌ بِرِجَالِ جَنَازَةٍ كَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، أَمَّا مَا لَكَ مِنَ النَّزْدِيقِ «صَلَاةٌ عَلَى
الْقَبْرِ» عَلَى الْإِطْلَاقِ نَاجِزَةٌ هِيَ - يَعْنِي خَوَاهُ اسْمُ مَيِّتٍ بِرِجَالِ جَنَازَةٍ بِرِجَالِ جَنَازَةٍ هِيَ -
أَمَّا شَافِعِيٌّ، أَمَّا أَحْمَدُ وَدَاوُدُ وَظَاهِرِيُّ وَغَيْرُهُ كَامِلٌ فِيهِ يَهْدِيهِ أَنَّ جَوْشَنَ مَيِّتٍ كِيَوْمِ
جَنَازَةٍ نَزَّاهُ اسْمُ اسْمٍ كِيَوْمِ «صَلَاةٌ عَلَى الْقَبْرِ» كَا جَوَازٍ هِيَ -

حَقِيقَةُ كَامِلٌ فِيهِ يَهْدِيهِ أَنَّ «صَلَاةٌ عَلَى الْقَبْرِ» مَشْرُوعَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ
دَفْنٍ سَبْعَ نَمَازٍ فِي شَامِلٍ نَزَّاهُ اسْمُ مَيِّتٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ
دَفْنٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ

بِخَرَجِ حَضَرَاتِ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ
دَفْنٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ
تَمَّ نَمَازُ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ فِي مَيِّتٍ كِيَوْمِ جَنَازَةٍ هِيَ جَبَدَةٌ

۱۰ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۸۱) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن - ومسلم
في صحيحه (ج ۱ ص ۳) كتاب الجنائز باب الصلاة على القبر ۱۲ م
۱۱ أي بعيداً منفرداً عن القبور ۱۲ م

۱۲ البتة امام مالك کی ایک روایت شاذہ «صلوة علی القبر» کے جواز کی ہے - ادجز المسالك (ج ۲ ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ م

۱۳ علامہ نووی فرماتے ہیں: «وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها:
يصلّى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّي بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جده، والرابع:
يصلّي عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلّي من كان من أهل الصلاة
عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي للميت، والسادس: يصلّي عليه أبداً فعلى
هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، واتفق الأصحاب على تضعيف
هذا السادس» كذا في المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۱۲) إذا صلى على الميت بودر بدفته ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة على القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضا منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تک بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضا میں انتشار نہ ہوا ہو۔

بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلاة على القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الأوسط وإسناد حسن۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق ادلیٰ ممنوع ہوگی۔

ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَدْ هَارَ هَوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْعَنَهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبد وما تقصد وما يكره من ما يؤخذ

۲۱۲ ہے

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۲۱۲

۳۔ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۱) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۲۱۲

۴۔ حوالہ بالا ۲۱۲

۵۔ سورة الاحزاب آیت ۲۰ - ۲۱ - ۲۲

صغروا أمرها أو أمره ، فقال : دُتوني على قبره ، فدلوه فصلي عليها ، ثم قال : إن
هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله يتورها لهم بصلاحي عليهم ^{له} ، اس روايت
کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دل ہے ۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے ، فرماتے
ہیں : «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر ، فسأل
عنه فقالوا : فلانة ، فعرفها فقال : ألا آذنتوني بها ؟ قالوا : كنت قائلاً صائماً ،
قال : فلا تفعلوا ، لا أعرفن مامات منكم بيت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني
به فإن صلاحي عليه رحمة قال : ثم أتى القبر فصغفنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ما جاء في القيام للجنازة

«عن حماد بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا رايت
الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع» امام احمد امام اسحاق ، ابن حبيب مالک رحمہ
اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ
ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں ، جبکہ امام مالکؒ ، امام ابو حنیفہؒ ، امام شافعیؒ اس قیام کو
منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹۵ ، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے
اس پر سکوت کیا ہے ، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۲۸۸) میں بھی مروی ہے ۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشيته بغية المسمى (ج ۲
ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت ۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے :

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۸) الصلاة على القبر ۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ما جاء في الصلاة على القبر ۔
شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۱۲۴) باب الدفن بالليل ۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۲۵
۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۴) باب القيام للجنازة ۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۱)

فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۴۳

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۱۲) ۴۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد^۱، جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائز^۲۔ یہ روایت طحاوی^۳ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے۔ عن علی بن ابی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائز حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالعود^۴ اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں نیز بیہقی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّحْدُ لَنَا وَالشَّقُّ لَغَيْرِنَا» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد مسلمانوں کے لئے ہے اور شق» یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت »شق» پر »لحد» کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ »لحد» اہل مدینہ کے لئے ہے اور »شق» اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزہ میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائز حتی توضع فی اللحد، فتر بہ حبر من الیہوق، فقال: ہکذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خالفوہم، (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزہ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الجنائزہ تم بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م

۴۔ اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزہ الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۴۰۰) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزہ منسوخ ۱۲ م

۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۲)

باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م

۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفرة فیوضع فیہ المیت، وصفة الشق أن یحفر

حفرة فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ برائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۱) فصل وأما سنہ الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب رائج ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت

«حدثنا عثمان بن فرق قد قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى الفطيفة تحته شقران مولی رسول الله صلى الله عليه وسلم» اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۵ دیکھئے لمعات التفتیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۳۱۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۲ - ۳

۱۶ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۱) فصل فی استحباب اللحد ۳

۱۷ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرام کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ پلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۸) ذکر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلو أنهم اشتغلوا باللحد لزد التراخي على التراخي». انكوب الديري (ج ۲ ص ۱۱۱) مرتب عنی منہ

۱۸ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابورودہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « أَوْصَى أَبُو مُوسَى حِينَ حَضَرَ الْمَوْتَ قَالَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ بِخَنَازٍ فَأَسْرِعُوا بِالْمَشْيِ وَلَا تَتَّبِعُونِي بِمَجْرٍ، وَلَا تَجْعَلُوا عَلَى الْحَدَى شَيْئًا يَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْقَرَابِ » پھر روایت کے آخر میں ہے : « قَالَ وَه : سَمِعْتُ فِيهِ شَيْئًا ؟ قَالَ : نَعَمْ ، مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی یہ

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التخیف الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : « وَذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ تِلْكَ الْقَطِيفَةَ اسْتَحْجَتْ

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) م

۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں « وَقَدْ رَوَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُجْعَلَ تَحْتَ الْمَيِّتِ ثَوْبَانِ فِي الْقَبْرِ » سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم م

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار م

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۱۹) م

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : « وَرَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ فِي الْمَغَازِي وَالْحَاكِمُ فِي الْمَعْلُوكِ مِنْ طَرِيقِهِ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْ عَنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : كَانَ شَقْرَانُ حِينَ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَفْرَتِهِ أَخَذَ قَطِيفَةً قَدْ كَانَ يَلْبَسُهَا وَبَعَثَ بِهَا فَنَفِنَاهَا مَعَهُ فِي الْقَبْرِ وَقَالَ : وَاللَّهِ لَا يَلْبَسُهَا أَحَدٌ بَعْدَكَ فَدَفَنْتُ مَعَهُ » التخیف الجبیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۴۴۴ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ - إِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً - دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَفْرَشُوها فِي الْقَبْرِ اسْتِمَالًا لِلْسَّنَةِ وَذَلِكَ (ج ۳ ص ۴۶۸) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم م

قبل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوادی، اس سے بھی جہود نے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في تسوية القبر

«عن أبي وائل أن علياً قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني

به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا تسويته ولا تمثالاً إلا

طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو،

در اصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر

کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق

لانا" ہے کافی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک

بالت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی جکر کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

«فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

سے الٹھکیں (ج ۲ صفحہ ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «دروی الواقدي عن علي بن حسين أنهم

أخرجوها، وبذلك جنم ابن عبد البر ۱۲ م

سے الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داؤد في سننه

(ج ۲ صفحہ ۴۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

سے سورة الشمس آیت ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ م

سے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ صفحہ ۳۲) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ صفحہ ۲۹۵ و ۲۹۶)

ولا يزداد في التراب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۵) فصل وإذا فرغ من اللحد

أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

سے (ج ۲ صفحہ ۴۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّ أَلْحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا، وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شَبْرٍ،"

نیز امام ابو داؤدؒ نے اپنی "مراۃ" میں صالح بن ابی صالحؒ سے روایت کی ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاعِ۔"

حدیث باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَقْصُوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز بھیجے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَقَ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ،" اگر قبر مرت زنا ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاریؒ میں سفیان ثمالیؒ کی روایت ہے "أَنَّه رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَمًّا"

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوتی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۷ (ج ۳ ص ۴۱) باب لا یزاد فی القبر علی اکثر من ترابہ لئلا یرتفع جدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں "وَرَفَعَ"

قبرہ من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۱۸ التعلیل الجبر (ج ۲ ص ۴۱، رقم ۴۸۹) ۱۲ م

۱۹ (ص ۱۸) فی الدفن ۱۲ م

۲۰ ترمذی (۲۵ ص ۱۵) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر ۱۲ م

۲۱ (ج ۱ ص ۱۸) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

۲۲ اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن السراد قبور المشركين، بقريظة عطف

والتثال عليها، وكانوا يجعلون عليها الأتصاب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك" الجوهر

النقي في بل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۴ ص ۴) باب تسوية القبور أو تسطيعها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا تسويته"

سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم تو مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدایت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أنه دأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستمًا»۔

نیز مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذى فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبرا أبي بكر وعمر مسقة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلام السنن۔ ابن سعد نے بھی طبعات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيم» نیز حدیث باب میں «الأسويته» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔
واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فى الرخصة فى زيارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) فصل: وتسليم القبور أفضل من تسطيحها - بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۱۲)

فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

له (ج ۳ صفحہ ۲۲۲) ما قالوا فى القبر يستم - مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فلیراجع ۱۲ م

۳۵ (ج ۸ صفحہ ۲۸۷) باب النهى عن تربيعة القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

له (ج ۲ صفحہ ۳۰۶) ذكر تسنيم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

۵۵ المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) ۱۳ م

۵۶ نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۰۵) فصل فى الدفن ۱۲ م

۵۷ فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۲۵۵) باب ماجاء فى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبرا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۱۲ م

۵۸ الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه (ج ۱ صفحہ ۱۲۱) فصل فى الذهاب إلى زيارة القبور - والنسائي فى سننه (ج ۱ صفحہ ۱۵۸) زيارة

القبور ۱۲ م

نہایتکم من زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر اُمّہ فزوروا فانہا تذکر
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختم نہ تھے زیارت
قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی لہذا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزوروا» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں «فزوروا» کے امر کو خوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زقارات القبور» جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) م ۱۲

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استقباب

زیارة القبور للرجال دون النساء م ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳) باب ماجاء فی النہی عن زیارة النساء القبور م ۱۲

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے مدیکھے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۰) ويستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلّٰتہ (ج ۲ ص ۵۲۹ تا ۵۳۲) زیارة القبور م ۱۲

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور النساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الخیر الرملی: ان كان ذلك لتجدیل الحزن والبكاء واللہ علی ما جرت بہ عادتہن

فلا تجوز» کذا فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۵۱۳) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے • الأصح أنه لا بأس بها •۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانعت کے بعد "فزوروها" کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الجبیری میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لبسم یا رسول اللہ؟» (یعنی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علي أن فاطمة بنت النبي صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے لکما حققه الذهبي۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبي صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: أتقي الله واصبري، قالت: إيلج عني (أي تنزع عني وأبعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقبل لها: انه النبي صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبي صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے • لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۳۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م۔ ۲۔ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحت کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔ دیکھئے (ج ۲۲ صفحہ ۱۳۱) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م۔

۳۔ (ج ۲ صفحہ ۱۳۱) تحت رقم ۱۹ - ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۱۱۱) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵۔ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳۱) ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جذاوسيلمان ضعيف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۱۳۱) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۷۔ (ج ۱ صفحہ ۱۳۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نكير نہیں فرمائی۔
 زیارتِ القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے «أخبرنا موسى بن
 داؤد سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها»
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں «احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرتِ جریع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 «ولو شهدتك ما زرتك» اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہیے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۵ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م
 ۱۶ یعنی عام لباس میں، «يقال: تفعلت المرأة: إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة
 والرجل فضلة أيضاً» النہایہ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۳ ص ۲۵۶) ۱۲ م
 ۱۷ زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل «التمہید» میں عبداللہ بن ابی ملیک کی روایت ہے «أن عائشة رضي الله
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن زيارة القبور؟ قالت:
 نعم، كان ينهي عن زيارتها ثم أمر بزيارتها» كذا في عمدة القاري (ج ۱ ص ۶۶) باب زيارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ کچھ باب میں «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور..... فزوروها» والی روایت میں حضرت
 عائشہؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م
 ۱۸ دیکھئے العرن الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۲) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

”عن عبد الله بن أبي مليكة قال : توفي عبد الرحمن بن أبي بكر بالحبيشي ، قال : فحمل إلى مكة فدفن فيها “ میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے ۔^{۱۵}

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے ۔^{۱۶}

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت :

وَكُنَّا كُنْدَ مَا فِي جَذِيْمَةِ حَتْبَةٍ مِنْ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لَنْ يَتَصَدَّعَا
فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكَا لَطُولُ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبْتَ لَيْلَةً مَعًا

۱۵ لم يخرجہ من اثناب الكتب الستة أحد سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فواد عبد الباقي . سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۲۵ ، رقم ۱۵۵۵) ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلته - اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲۵۵) ماجاء فی دفن الميت ۱۲ مرتب

۱۷ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۸ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جذیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی کبھی ساتھ نہیں گذاری ۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معانی التنقیح (ج ۴ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب دفن الميت ، الفصل الثالث ،

رقم (ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مساحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طویل رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متتم بن نویرہ یرومی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لیث کے ایک شکر می حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متتم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمر بن ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی مدح أخیک فأین هو منک؟“ اس پر متتم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلة ذات الأثرین والصریکب الجمیل الثقال وینجب الفرس للحرور
ویمعل الرمح الطویل وعلیه الشملة الفلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن الثمن صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کورات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۱ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کیے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمة خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متتم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۴ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۲ مکافی نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۸، شعر متتم بن نویرہ الیرومی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاٹے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں کرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو شاو کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

۱۳ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ أحد سوى الترمذی، قال الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔

جامع ترمذی (ج ۳ ص ۲)، رقم ۱۵۴، ۲۱۲

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دَفَنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهِيَ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتًا كَرَّ بِاللَّيْلِ «
حدیث باب کے علاوہ مجبور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قَالَ : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دَفَنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فُلَانٌ ، دَفَنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔
نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْقَبْرِ ، فَأَتَوْهَا . فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْخَبْرَ «
اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی مانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ مانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۔ ان دونوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۵۵) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۴۔ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرف ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذہ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جن ازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک « سئل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذہ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن ارطاة پر ہے جو حدیث میں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیلئے ہے۔

۱۵ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۵) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۶ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۷ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۸ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۱۸) فصل و أما سنة الدفن ۱۲ م

۱۹ « سئل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فتح فی مذاہب العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۱۹۱ و ۱۹۲) — المغنی (ج ۲ ص ۲۹۹) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۲۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تالیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفُفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ" یہ روایت مصنف ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خزم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔
امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے "عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنَ السَّنَةِ"۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ"۔

۱۵ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۱۶ صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی "اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں "وبہ نأخذ"

دیکھئے (ج ۳ ص ۴۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حیث یدخل للمیت القبر ۱۳ م

۱۷ (ج ۳ ص ۴۲۸) من أدخل میتاً من قبل القبلة ۱۲ م

۱۸ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳۶) باب فی الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۰۹۴)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۱۹ (ج ۲ ص ۴۵۸) باب کیف یدخل المیت قبره ۱۲ م

۲۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت ”سئلہ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا

لہ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) ۱۲ م

لہ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعي: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدرایہ (ج ۱ ص ۲۴) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب
لہ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔
ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ۱۲ م

لہ سورة الاعراف آیت مٹلا پک - ۱۲ م

لہ سورة الاعراف آیت مٹلا پک - ۱۲ م

لہ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۲ م

علیہا» در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فیمن قتل نفسه

«عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً قتل نفسه فلم یصل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم» امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام ادنا علیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل بتر و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۷۸) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیۃ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۷۸) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۴) أخرجه حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۲۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۷) فروع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجرو وصلوا علی کل بر وفاجر الخ۔ لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات »۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوا علی من قال: لا إله إلا الله»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صل علی من قال: لا إله إلا الله» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صل علی من قال: لا إله إلا الله، وإن کان رجلاً سوء جذاً، قل اللهم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال: لا إله إلا الله»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناخت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِرَجُلٍ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبَكُمْ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيْنًا»۔ آپ کا صلوة ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی التقریب (ج ۲ ص ۵۷۷، رقم ۳۵۷) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷، رقم ۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه ۱۲ م
۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواه الخلال بإسناد» المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة: قال: ولا يصلي الإمام على الغال ولا من قتل نفسه — سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیہا شیء یثبت» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۸۷) کتاب الصلوة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۷) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا وهل یصلی علیہم ۹ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵۷، رقم ۳۵۷) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م
۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) قبیل کتاب الرجعة ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في المديون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مديون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هو على، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ « اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۷۹) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فواد عبدالباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں الا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر میل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصور ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۴۷، کتاب الضمان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الضمان بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶۷، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴۱) ۱۲

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴۱، المبحث اثنا فی شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶۷، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفہؒ أن الدین عبارة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه کفالة بدین ساقط، فلا تصح، كما کفل علی انسان بدین ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بنائبہ، وكذا إذامات عن کفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں بختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہو گا۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰۷) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷۷، محلو طہ) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل المجہود (ج ۱۲ ص ۳۷۲) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲

نہیں سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں "فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به" کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الكفالة السابقہ پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب کفالت کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی عملاً لکن روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جمہور کی بہانہ سے ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه"۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلماؤنا اتم وأحكم۔

(شیخ بابا زمرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب على جنازة فرفع يديه

۱۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۴۳) أبواب الصدقات، باب الجنائزۃ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱۳ ص ۴۶۹، ۴۷۰)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۳۔ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۸۱) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰) ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی المجموع (ج ۱۳ ص ۱۵۵) کتاب الضمان ۱۲ م

۵۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰ تا ۴۷۱) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م
۶۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقي۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی أول تکبیرة ووضع الیمنی علی الیسری « نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرة مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نماز جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلیٰ اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) مسألة: قال: ویرفع یدید فی کل تکبیرة۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع فی رفع الایدی فی تکبیرات الجنائزہ۔

۲۔ کما یفہم من بدایة المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الأول فی صفة صلاة الجنائزہ ۱۲ ہ۔ یحییٰ بن یعلیٰ کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولکن روی عند المجتہد الاعلام والخرج له ابن حبان فی صحیحہ حدیثا واحدا، فهو ممن یکتب حدیثہ ولا بأس بہ» اعلام السنن (ج ۸ ص ۸) باب کیفیة صلاة الجنائزہ۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۶۵)۔

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروایں بن معاویہ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «عملہ الصدق یکتب حدیثہ ولا یعجز بہ» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» نیز ان سے شعبہ نے بھی روایت کی ہے وهو لا یروی الا عن ثقہ عندہ۔ اعلام السنن (ج ۸ ص ۸) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ثم لا يعود «
لیکن اس میں بھی »فضل بن السکن« مجہول ہے ۔

شواہد وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة وإذا انصرف سلم « أخرجه الدارقطني في علله ، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں ۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں ، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى ۔ والله أعلم ۔

ثم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى
شرح أبواب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة الموافق الثامن من مايو ١٩٨٨م

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۱۲ م
۲۔ حافظ زلیعی لکھتے ہیں »أعله العقيلي في كتابه بالفضل بن السکن وقال : إنه مجهول۔ انتہی « پھر فرماتے ہیں » ولم أجده في ضعفاء ابن حبان « نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرۃ الأولى ۱۲ م
۳۔ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں » هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فروده عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب « کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے ۔ علامہ عینی نقل کرتے ہیں » وفي المبسوط : أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالوا : لا ترفع اليدين في التكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال : لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نص ولا إجماع « عمدة القاري (ج ۱ ص ۸) باب سنة الصلاة على الجنازة ۔
۴۔ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۱۶)

البتة حنفیه کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو عجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے » ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، اقتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر « (لفظ للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۱) باب رفع الیدین فی الصلاة ۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶) من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرۃ ثم لا یعود ۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں ۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵۳) باب رفع الیدین عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے ۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۸۹ تا ۲۹۱)

۵۔ علامہ شوکانی اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں : والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز « نيل الأوطار (ج ۲ ص ۲۷۱) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲ مرتباً عن

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی »وطی« کے بھی ہیں اور »عقد« کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے علامہ سہارنپوریؒ ابوالحسن ابن الفارسیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَئُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں نکاح سے »حُلْمُ« یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين «یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق علامہ محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳، ص ۷۷)۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۳۱۰)۔

اور اصطلاح میں »عقد یفید ملک المتعة قصداً« کو کہا جاتا ہے۔ کافی تنویر الأبصار مع الدر المختار

ورق المختار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النساء، آیت ۷۱، پ ۱۲

۳۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۷۷)۔

وفی الفقہ الإسلامی وأدلتہ «(ج ۳، ص ۳): »وقد قال الزمخشري - وهو من علماء الحنفية- ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ»- ۱۲ م کہ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، رقم ۱۸۸)۔ ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختان“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں ہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں ہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”والتکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۲ ص ۲) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حضور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزیز بل للعفة والزهد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاة (ج ۲ ص ۲) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۹) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے ؛
ظاہر یہ کہ نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے ، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت
کے ادا کرنے پر قادر ہو ۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے ، جیسے : «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَنْكِحُوا
الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہی : «تَزَوَّجُوا فِائِي مَكَاتِرِكُمُ الْأُمَمَ» ۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی
فرماتے ۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۲۳ - ۱۲

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۱ - ۱۲

۳۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط عن سہل بن حنیف ، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۳)
باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

۴۔ كما في التفسير الكبير (ج ۲۳ ص ۲) تحت قوله تعالى : «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالزَّوْجَ»

لیکن اس پر مکاف بن بشر تمیمیؒ کے واقعات اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
ان سے پوچھا : «أنت زوجة ؟ قال : لا ، قال : ولا جارية ؟ قال : لا ، قال : وأنت صحيح موسر ؟ قال : نعم
والحمد لله ، قال : فأنت إذا من إخوان الشياطين ، إنا ان تكون من رهبان النصارى فأنت منهم ، وإنا
أن تكون مثنا فأنتم كما أنتم فإنا من سنتنا النكاح ، شراركم عزابكم وأمرأذل أمواتكم عزابكم» ۔ رواہ
ابو یعلیٰ والطبرانی ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعات الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آئے ہیں لیکن اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں : «وفيه راو لم يسم» جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں : «وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي ، وهو ضعيف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب
الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک اقدہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن حاتمؒ فرماتے ہیں : «وأما
حديث مكاف فإيجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه» فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲) کتاب النكاح ۱۲
مرتب عن معنہ

پھر جمہوریوں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَئِلْ اِلَيْهِ تَبْتِئِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا ینافی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۷، ۸ - ۱۲

۲۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۹) ۱۲

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۷۷ - ۱۲

۴۔ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "ذَیْنِ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۶۲) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر النساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ والشرائع ۱۲ مرتب۔
۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۰) شیخ ابن ہمام نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیرا ما ینسأھل فی اطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

- ① مذوب و مستحب، وإلیہ ذہب الکرخی۔
- ② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔
- ③ واجب علی الکفایہ، اسلام کے جواب کی طرح۔
- ④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کر اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ العطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۷۷) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔
نیز اشتغال بالنکاح تغلی للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :
① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات
اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابویوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالتَّشَوُّكُ ، وَالنَّكَاحُ » امام ترمذیؒ
نے اس روایت کو « حدیث حسن فریب » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت
میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا
ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے
کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ
سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے
ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أَعْطَى لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةٌ »
کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « مباءة » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت
ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :
(۱) « الباءة » بالمد والهاء (۲) « الباه » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمد بلاهاء
(۴) « الباهة » بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جماع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۳۔ ۲۔ ۱۲

۳۔ ابوالشمال بکراؤلہ وتخصیص اللیم، مجہول، من الثالثہ - رت۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۷، رقم ۱۲) مرتب
۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد الله
عن أبيه عن جده عن عوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخیص (ج ۱ ص ۶۱)، تحت رقم ۱۱ باب السواک ۱۲ مرتب
۵۔ وقيل : لأن الرجل يبتوأ من أهله، أى يستلكن، كما يبتوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲

ہیں، اگرچہ بعد میں ”نکاح“ کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكه الخ“

(۵) اگلے باب (”في النهي عن التبتل“) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: ”رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا“

(۶) سنن ابی داؤدؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: ”لا ضرورة في الإسلام“ یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہان تک ”وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا“ سے استلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ”وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ“

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب
۲۔ سنن ابن ماجہ (مکتبۃ) باب ما جاء في فضل النکاح۔ اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولیٰ اقام بن محمد ضعیف ہیں، لکن فی التقریب (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۱۹۲) لیکن ”صحیحین“ میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ”أما والله! إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لکنی أُمُورٌ وَأَنْظُرُ وَأَعْلَى وَأُرْقِدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي“، اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۵۵، ۵۶، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۴۴۴) کتاب المناسک، باب لأصروا في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۲۶ - ۱۲ م

اور "سَيِّدًا وَخَصُورًا" استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوجه

عن ابی صہیرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إليکم من ترضون دینہ وخلقه فزوجه " اس سے امام مالک نے استدلال کیا ہے کہ "کفایت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔
جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "خلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفایت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔
پھر کفایت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفایت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگواہی پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الکفاه ۱۲ م

۲۔ دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص ۴۸۲) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب۔

کفایت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في

الحرية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من

العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهرها الرواية والحنابلة على خصلة المال، وانفرد الحنفية

بخصلة إسلام الأصول « كذا في « الفقه الإسلامي وأدلته » (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث

الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما، بعض حضرات کے نزدیک ظاہر ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في

سننه (ص ۱۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م

۲۔ یہ لفظ آدم، یاؤم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، ایڈامًا باب افعال سے بھی، بمعنی الفت والاتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

۳۔ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا ۹ ۱۲ م

۴۔ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵) کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: "لكن قال مالك: أكره نظره في عفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة" گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

۵۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة"

مرقاة (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني - اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة

(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر إليها“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستربک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا التوا لله فقلبا مرئ منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها و إن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر إلى المخطوبة“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وهو باطل بلا ریب۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیز علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)۔

پھر نظر إلى المخطوبة کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱۱) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔
الکواکب الدری (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳)۔ کتاب المحظور والإباحة،
فصل فی النظر والمتن ۱۲ مرتب عنی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۔ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرای مع البیہ (ج ۴ ص ۲۴) فصل فی الوطی والنظر والمتن۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب النظر إلى المرأة إذا اراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصميم۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۱۱) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولى كالجمهر، والثانية: ينظر إلى ما يظهر غالباً، والثالثة: ينظر إليها متجوذة“ ۱۲ مرتب

۴۔ علامہ نووی نے داود ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إعلان النكاح

عن الربيع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على غداة بني أبي، فجلس على فراشي كمجلسك مني.

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزول حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ ”وجہ“ اور ”کھین“ حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۳۰) باب ضرب الدق في النكاح والوليمة - وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۱۲۱) كتاب الأدب، باب في الغناء ۲۱۲

لے لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”والذي وضع لنا بالأدلة القوية أن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر اليها، وهو الجواب الصحيح عن قعة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليها ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية“ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۰) باب ضرب الدق في النكاح والوليمة - علامہ عینی نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۳۹) باب ضرب الدق الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرام کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: ”اتفق العلماء على أنها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرهناء، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بني النجار“ شرح نووی ص ۲۵۸ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۲۱) كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ ”فجلس على فراشي كمجلسك مني“ میں لفظ ”مجلسك“ لام کے فقرے کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

» وجریات لنا یضربن بد فوفہن ویندبن من قتل من آبائی یوم بددر الی ان قالت احد اهن : و فینا بنتی یسلم مافی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اسکتی عن ہذا، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا « اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان » دف « بجا کر اور دفن کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ » غنا « اور » موسیقی « جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف » دف « کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز مشفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ » جلوس « کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے » مجلسک « بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھتے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۱) ۱۲ مرتباً منہ لہ کافی تنویر الأبصار والذرا المختار مع رد المختار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فتنان کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فتنان کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔
دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیت قرآنی: ”وَاسْتَغْفِرُوا مِنْهُمْ بَعْضُكَ“ اس میں ”سورۃ الشیطان“

سہ مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۳ تا ۲۸۴) کتاباً دایا السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحتہ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المعقمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

ونقل الزبیدی عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرأع لانه في الساجد

والبقاع الشريفة“ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

سہ سورۃ لقمان آیت ۱۷ - ۱۲ م

سہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباحه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۸۳) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية الله هو ۱۲ مرتب

سہ سورۃ الإسراء آیت ۶۴ - ۱۲ م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ
 (۳) "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَانْتُمْ
 سَامِدُونَ" ابو عبیدہؓ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؓ سے بھی یہی
 مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء بالیمانیۃ"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابومالک اشجریؓ کی مرفوع روایت ہے: "لیکون من
 امتی أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"۔

(۵) سنن ابن ماجہؓ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع
 صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تنحى حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم
 قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؓ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔
 کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲)

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ص ۶۱ - ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۷ ص ۷۷) قبیل سورة القمر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات
 غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۰۵)،
 نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۷۲، پ ۱) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؓ اور امام ابو حنیفہؒ
 سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۳) کتاب الاثریۃ، باب ما جاء فیمن يستحل الخمر ویستہ بغیر اسمہ ۱۲ م

۵۔ الحر: بتخفيف الراء "الفرج"، وأصله "جرح" بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراح"
 ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۲۶۶)
 مادة حرر (۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۷) کتاب الأدب، باب کراهیۃ الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں ہے۔

⑥ سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۸) أَبْوَابُ السَّبْقِ وَالرَّحْمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آلَةِ اللَّهِ ۲۳
 ۲۳ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں »ماد رواہ الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة« کو کہا جاتا ہے کما
 ذكره الحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین »منکر« بول کر بسا اوقات »غریب« (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکلیل فی الجرح والتعلیل
 (ص ۲ تا ۲۰۳ ایقاظک) فی الفرق بین قولہم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیہ۔
 زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مسلم بن مقدم صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود
 (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب کراہیۃ الغناء والزمر، کتاب الأدب »مرتب عنی عنہ

۳۳ چنانچہ صاحب بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۱۱) الأدب، کراہیۃ الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:
 أما قول أبي داود أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارته، لأن رواه ثقات، وليس
 بخالف لمن هو أوثق منه والله أعلم۔

اور صاحب عون المعبود (ج ۲ ص ۳۳۲) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواه كلهم ثقات، وليس بخالف لو رواية أوثق الناس ۱۲
 ۱۲ (ج ۲ ص ۵۲) أبواب الفتن، باب بلا ترجمہ قبیل باب ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم »بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ
 كَهَاتَيْنِ « ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خف ومسخ وقذف ، فقال رجل من المسلمين :
یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر «
ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں
جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغمار
عن وصف الغمار" میں جمع کر دیا ہے ، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ
میں انھوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف
ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے ۔

۱۔ "القیان" : "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی" ، و کثیرا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع
"قینات" بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م
۲۔ معارف : "معرفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات ۱۲ م
۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ،
یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں ۔ دیکھئے (ج ۳ صفحہ ۱۸۷ تا ۲۶) طبع جدید ادارۃ الشہ آ ن والعلوم
الاسلامیہ کراچی ۔ ۱۲ م

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :
(۱) حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۱۵) کتاب الاثریۃ باب ماجاء
فی السکر ، اور مسند احمد (ج ۲ صفحہ ۱۵۸)
(۲) حضرت ابن عباس کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۲) باب فی الأدعیۃ ، مسند احمد
(ج ۱ صفحہ ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ صفحہ ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف
والمزامیر ونحوھا ۔
(۳) حضرت ابو ہریرہ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ صفحہ ۵۲) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد
باب ماجاء فی أشراط الساعة ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت : حوالہ بالا ۔
(۵) حضرت ابن مسعود کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ صفحہ ۸۸) ، باب ماجاء فی آلة اللہ (بحوالہ محمد
بن اسحاق ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہئے جن سے محدودہ زمانہ کے اہل تہجد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، حوالہ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن قیلان، حوالہ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالہ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، أخرجه قاسم بن سلام، حوالہ بالا۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط - حم - طب -

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص ۱۲۲) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم

الملاحی من المعازف والمزامیر وغیرھا۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۴ ص ۲۸۱) کتاب القيامة، الخسف والمسخ۔

(۱۳) حضرت سہیل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا اور ابن الخبار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۲۹۵) کتاب المغن باب الخسوف۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی۔ اور سنن

ابی داؤد بتبعہ محمد بن الدین عبد الحمید (ج ۴ ص ۱۸۲) کتاب الأدب، باب کراہیۃ الغناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۱۹ و ۲۲۰ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المخطور، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاحی۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۵ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۵ رقم ۴۰۶۹۳) التغنی المخطور بحوالہ ابن معمر

فی أمالیہ و تالیخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۵ رقم ۴۰۶۹۳) التغنی المخطور

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۸ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث بابت ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) أبواب الحدود، باب المختصین۔

(۱۸) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباس کی روایت، احکام القرآن (ج ۲ ص ۴) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباس کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابر کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابو ہریرہ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲، رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲، رقم ۴۰۶۶۶) نیز دیکھیے رقم ۴۰۶۶۷ بحوالہ

دیلمی عن انس۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲، رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انس اور حضرت عائشہ کی روایت، (کنز) (ج ۱۵ ص ۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ ابن مردویہ

والبزار، و ذکرہ فی الكنز عن الضیاء۔ اُیضاً روایت عن انس (ص ۱۲، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمر کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی و خطابی۔

(۲۶) حضرت علی کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲، رقم ۴۰۶۸۸) الفار۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقم کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۲، رقم ۹۳۹۲) الکاسب المخلوہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الادسط دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۱) باب فی ثمن

القیۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲ تا ص ۱۲) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں معتد باضافہ ہو سکتے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جوارى الأنصار تغتبان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغتبتين، فقال أبو بكر: أبعننا ميرا لئلا نمان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سردر میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهم؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو۔ اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم يا أبا بكر فإنها أيام عيد" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا فاته العید یصلی رکعتین۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) ج ۱ ص ۱۳۔ کتاب الجہاد، باب المدرق (۲) ج ۱ ص ۵۔ کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) ج ۱ ص ۵۵۹۔ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن۔ ۱۲ مرتب

۱۵ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغتبتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲) باب الحراب والمدرق یوم العید ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۵۷) کتاب النکاح، باب النسوة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها۔ ۱۲ م

۱۷ ص ۱۳، باب الغناء والمدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أُرسلتم معهما من يغتني ؟ قالت : لا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الأُنصار قومٌ فيهم غزل فلو بعثتم معهما من يقول :

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فحَيَّاَنَا وَحَيَّاكُمْ

یا زیادہ سے زیادہ غنا بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : «فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغني ؟» کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنا بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں سورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال : كان لداود عليه الصلاة والسلام معزفة يتغنى عليها ويُنكى ويُنكى »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفة » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینی ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبيد بن عمير کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظ نے لکھا ہے : « كان قاصق أهل مكة » اور خزر جی نے خلاصۃ تہذیب التہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « أول من قص عبيد بن عمير » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۶) باب النسوة اللاتي

۲۔ (ج ۲۰ ص ۲۰) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم يتغن بالقرآن ۱۲

۳۔ چنانچہ حافظ نے یہ روایت عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثني ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « كان داود عليه السلام يتغنى - يعني حين يقرأ بكي ويُنكى » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۶)

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۲ ، رقم ۱۵۱) میں حافظ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کیا تھا : « عبيد بن عمير بن قادة الليثي

أبو عاصم المكي ولد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، قاله مسلم وعدة غيره من كبار التابعين ،

وكان قاص أهل مكة ، مجمع على ثقتهم ، مات قبل ابن عمر ، برمز « ع » ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۲۰) رقم ۴۶۴ ، قال ثابت : أول من قص الخ ۱۲

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحمہ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل و نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل التہذیب میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف۔

۱۔ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعوی الاجماع علی تحریر مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص ۸۷) آخر باب ماجاء فی آلاء اللہ لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۲۔ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قریب یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آتی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲ م

۴۔ مصنف (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۸۴) ۱۲ م

۵۔ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوٰۃ میں باب النائم والتکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعت عبید بن عمیر یقول: کان داود النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیعرف بہا علیہ، یرد علیہ صوتہ یرید أن یتبکی بذلك ویبکی۔ مرتب عنی منہ

۶۔ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲) قصۃ داود علیہ السلام وما کان فی آبائہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح انکشاف السادة المتقينؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریہ ویسمعها منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "هذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن به العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أن رجلاً قدم المدينة بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمرو فیهن جاریة تضرب، فجاء رجل فساومه فلم یهو منهن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل هو أمثل لك بیعا من هذا، قال : من هو؟ قال : عبد اللہ بن جعفر، فعرضتهن علیہ، فأمر جاریة منهن، فقال لها : خذ العود فأخذته فغنت فبایعه" لیکن صحابہ و تابعینؓ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یرى بسماع الغناء بأشأ" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابة"، "الاستیعاب"، "أسد الغاب"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۴ (ج ۶ ص ۴۵۵ و ۴۵۶) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی إباحة السماع ۱۲ م

۱۵ (ج ۸ ص ۸۱) باب ما جاء فی آلة اللہ ۱۲ م

۱۶ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابة (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۱۸ تحت الإصابة (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۱۹ (ج ۳ ص ۱۳۲ تا ۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۲۰ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب و یابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

غناء بغیر آلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حشمت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معیت عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخلاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۷ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرو (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی المحادی) و عبدالرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن أثی شیبہ) و عبید بن أبی الجراح (عند البیهقی) و سعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبہ) و أبی مسعود البدری (عند البیهقی) و بلال المؤذن (عند البیهقی أيضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیهقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقعتہ فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و البراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبہ) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہما فی السماع بغیر آلات ۱۲ اذا ستاد محترم دام اقبالہم۔

۳۔ تفسیر کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۶ ص ۵۷ تا ۵۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادۃ و من لا تقبل۔ نیز دیکھئے احکام القرآن (لتحانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۴) ص ۲۱۲

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب ابن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا بنتي الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تحبين أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخزئها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد^{۹۷} میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حدیث شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلْمَرْجُوحِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَقَّ الْإِنْسَانُ إِذَا تَزَوَّجَ قَالَ: بَارَكَ اللَّهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۲۹۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۳۳۱) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹۹) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجه

في سننه (مک ۱) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد المجيد "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳۰۰)، رقم

۱۲ (۱۹۹) م

” رِفَاء “ لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رَفَاءً “ کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بنی الزوجین کی دُعا، دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ لیکن یحییٰ بن خالد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دُعا برکت سکھائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی ” فی الباب عن عقیل بن ابی طالب “ کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دُعا دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں: ” الرِّفَاءُ: الانتقام والاتفاق والبركة والغناء: النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) ۲۔ یعنی تم دونوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ ۳۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: ” روئی یحییٰ بن خالد من طریق غالب من الحسن عن رجل من بنی تمیم قال: كنا نقول فی الجاهلیۃ ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ فلما جاء الإسلام علمنا نبینا، قال: قولوا: بَارَكَ اللهُ لَكُمْ وَبَارَكَ فِیْكُمْ وَبَارَكَ عَلَیْكُمْ “۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۹) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ کہ قال للحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۹) باب کیف یدعی للمتزوج۔

واختلف فی علۃ النہی عن ذلک، فقیل: لأنه لا حمد فیہ ولا ثناء ولا ذکر لله، وقیل: لما فیہ من الإشارة إلی بعض البنات لتخصیص البنین بالذکر (قال العینی: قلت: فملیٰ هذا إذا قیل بِالرِّفَاءِ وَالْأَوْلَادِ ینبغی أن لا یکره۔ عمدۃ القاری۔ (ج ۲ ص ۲۰) وقال ابن المنیر: الذی یظہر أنه صلی اللہ علیہ وسلم کرہ اللفظ لما فیہ من موافقۃ الجاہلیۃ، لأنہم كانوا یقولونہ تناءً لأولادہ، فیظہر أنه لوقیل للمتزوج بصورة الدعاء لم یکره، کأن یقول: اللهم ائت بینہما وارزقہما بنین صالحین مثلاً، أو آت اللہ بینکما ورزقکما ولداً ذکراً وغیر ذلک ۱۲ ۵۔ جیسا کہ پہلے مآخذ میں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن من رجل من بنی تمیم “ کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ ۶۔ چنانچہ نسائیؒ میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے: ” عن الحسن قال: تزوج عقیل بن ابی طالب مرأۃ من بنی جشم فقیل لہ: بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ، قال: قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بَارَكَ اللهُ فِیْكُمْ وَبَارَكَ لَكُمْ (ج ۲ ص ۲) باب کیف یدعی للرجل إذا تزوج۔ اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لا تقولوا هكذا ولكن قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث (ص ۱۳) باب تهنئة النکاح۔

سنن نسائیؒ اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن ابی طالب “ کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانیؒ میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائیؒ اور طبرانیؒ کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ” ورجاء ثقات (لأن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال “ فتح الباری (ج ۹ ص ۹)۔ لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب الخ کا بھی ہے اس میں ” حسن “ نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" دلم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخُرس یا الخُرص : طعام ولادت (۳) الاعتذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الخلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلا بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوذی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علياً عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

۲۔ وقيل لسلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۴۲) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھئے فقہ اللغة وتر العریة للشعالی (ملک ۱) باب ۲۲

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا۔ وراجع لمزید التحقيق فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۴)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۴۷۷) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۵۱) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول الله تعالى : فإذا

فُضِيَتْ الصَّكَّةُ فَأَنْتَشِرُوا الزَّوْجَ (ج ۱ ص ۵۲۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی الله علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۵۵) باب الصدقات وجواز كونه تعلیم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: انی تزوجت امراة علی وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوف عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلائے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور منتخب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل، صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینة، باب نہی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: ومعنی کراهیة التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۲) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراهیة التزعفر والخلق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صفرة فكان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلماً یواجه رجلاً فی وجهہ بشئ یکرهہ، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن یغسل هذا غنہ" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی الخلق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاة رجل فی جسده شیء من خلق (ضرب من الطیب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۲ ص ۴۹۷ تا ۴۹۸)، رقم ۲۸۸۲ تا ۲۸۸۳، الزینة،

الباب الثالث فی الخلق - ۱۲ مرتب

۱۸ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۹۷، رقم ۱۰۷۰) - ۱۲ م
۱۹ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبقار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد اللہ قال: تزوجت امرأة فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین و باب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ . « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے : « الولیمة حق وسنة »۔

ولو بشاة « اکثر حضرات نے یہاں » نَوْء کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ، لیکن

۱۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی من تزوج أن یولم بما قل أو کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۴۵) مسأله رقم ۱۸۱۹۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و

أما ولیمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ومنهم من قال : هی مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۵۲۸) باب الولیمة والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر شہود « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب شہود قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن المغنی میں سنیت کا قول ذکر ہے۔ حوالہ بالا (ج ۱۵ ص ۵۵) ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ قال الموفق : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس ولیست اجبة فی قول اکثر أهل العلم » کذا فی أوجز المسالك (ج ۹ ص ۲۳۵) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳۔ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها وهی سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۱) باب الولیمة حق۔ ۱۲ مرتب
۴۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۱) لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة »۔ حوالہ مذکورہ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۰۵ ، رقم ۴۴۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلیٰ السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة أی استحباباً بامو کذا » دیکھئے (ج ۱۱ ص ۱۱) باب استحباب الولیمة۔ ۱۲ مرتب معنی عنہ۔

۵۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست ولو » هذه الامتناعیة وإنما هی التی للتقلیل ، فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لَوْ هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل

عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۱۵) باب الولیمة ولو بشاة۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم حق، وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سبعة، ومن سمتع سمتع الله به

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۱ ص ۲۹)، ما جاء في الوليمة قال الباجي: قوله: «ولو بشاة وإن كان يقتضى التقليل إلا أنه يسجد لأقل الوليمة، فإنه لا أحد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود، ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ چنانچہ فرماتے ہیں: «لو هبنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصع أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه۔ الكوكب الدرّي (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۱۸ الحديث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قال الشيخ محمد غوث عبد الباقي۔ ترمذي (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۰۹۷)۔ البتہ سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: «حدثنا محمد بن المثنى قال نا عفان بن مسلم قال، حدثنا همام قال نا قتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من ثقيف كان يقال له معروف، أي يثنى عليه خيرا، إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سبعة ورياء»۔ (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الاطعمة، باب في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۹ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة أكثر من يوم حاز۔ حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ متلا علی قارئ زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك»۔ مرقاة (ج ۱ ص ۲۵۱) نکاح باب الوليمة۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے مطابق ہے۔ نیز دیکھئے امل السنين (ج ۱ ص ۱۱) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن ذمرا۔

۲۰ ان کے منفع کی تصریح خود امام ترمذی نے کر دی ہے ۲۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی۔^{۱۲} لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین حیدر آباد ہوئے،^{۱۳} نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: «اتوا الدعوة إذا دعيت»
جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی سنون و مستحب ہے۔

۱۰ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمعجزة، ما يدل على أن للحديث أصلاً» ۱۲ مرتب

۱۱ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۱۳ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله ﷺ سبعة أيام فلما كان يوم الثلاثاء دعاهم و دعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲ ص ۲۳۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب أتيام الوليمة ۱۲ مرتب

۱۴ قال الحافظ، وقال العمري: إنما تكرر إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا مسود الرويانى، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياءً وسمعة يشعر بان ذلك صنع للباهاء، وإذا كثرت الناس فدعافى كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباحاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۱۵ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ

و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۶۱) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۱۶ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی

کتاب کا ص ۲۴۳ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ لیمہ میں جانا سنت مؤکدہ ہے وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

باب ماجاء فیمن یجئ الی الولیمة بغیر دعوة

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ.....إِنَّهُ بَعَثَ رَجُلًا لَمْ يَكُنْ مَعْنَاهُ
دَعْوَتًا فَإِنْ أَذِنَتْ لَهُ دَخَلَ، قَالَ: فَقَدْ أَذِنَّا لَهُ فَلْيَدْخُلْ! اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی غیر مدعو
شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لیا جائے۔

لیکن اس پر حضرت جبارؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر
پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں
آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا
جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پیش نظر اس مجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو مجزہ

لے علامہ شامی لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبهنا ثم، لقول صلى الله عليه وسلم
من لم يجب الدعبة فتدعى الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا
وإن لم يأكل ولم يجب أثم وجفا، لأنه استهنأ بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لو دعيت
إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، ومصرح شراح الهداية بأنها
قريبة من الواجب، وفي التاترخانية عن السينايع: لو دعيت إلى دعوة فالواجب الإجابة
إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا
بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر وياق، تأمل - ردة المختار (ج ۵ ص ۲۴)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعيت إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی منہ
۱۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الأ طعمه، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه
ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۱) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م
۱۱ دون واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يشق

بڑھا کر غیر مدعوین کو یجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء «لأنکاح الإبولی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں فقہ پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استعمار البکر والثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ اشارۃً اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حكم النکاح بعبارۃ النساء پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخینؒ کو اپنے ساتھ یجانے کا ذکر ہے وہ بھی یغنیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) ۱۲ م
۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۷۱) نکاح، انساب الثانی، الفصل الاول، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۱۷۱) باب ما یصنع بہ النکاح۔ سنا بلہ اور اور امام احمدیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۱۷۱) نکاح، مسأله قال: «ولأنکاح الإبولی» علامہ ابن حزم کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۱۷۱) مسأله ۱۸۱-۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۱۷۱) باب فی الأولیاء والأصناف امام ابوحنیفہؒ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متغیر ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عملاً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک متغیر ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے۔ دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۱) باب الأولیاء والأکفار)

امام ابو یوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت یہ کہ نکاح بغیر ولیؒ کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولیؒ کی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولیؒ کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حال یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منع نہ ہوتا تھا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۰) باب الأولیاء والأکفار اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولیؒ - مرتب عنی عنہ

مکملہ بدائع النہای (ج ۲ ص ۲۴۱) فصل وأما ولاية النکاح والإستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۲ م صرح بہ الترمذی فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثِ باب: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ“ اور حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب: ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ سے ہے۔
یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً مشکوٰۃ فیہ میں کماسیاتی۔

۱۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۱ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م
۱۲ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمانِ باری تعالیٰ ”وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (سورۃ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی ”زوجوا من لا زوج له منكم“ معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایامی“ اہل اہل کی جمع ہے اور ”ایم“ ”من لا زوج له“ کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہو گا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب ”ایامی“ کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۱۷۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمانِ باری تعالیٰ: ”وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا“ (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسائے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقل بالغ اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء، آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله : «أهلهم» المراد به الموالی، أعم من أن يكون ذكراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامی (ج ۲ ص ۱۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مش ۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جلیل بن الحسین العتقی ایک مستحکم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیئہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۱۱۱) قبیل باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۱ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسار کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۝
جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۝ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طریقہ پر عبارت نسا سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: ”هَذِهِ أُبَيِّنُ آيَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى تَدُلُّ عَلَى أَنَّ النِّكَاحَ لَا يَجُوزُ بَغَيْرِ وَلِيٍّ لِأَنَّهُ نَهَى الْوَلِيَّ عَنِ الْمَنْعِ، وَإِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْمَنْعُ مِنْهُ إِذَا كَانَ الْمَمْنُوعُ فِي يَدِهِ كَذَا فِي الْبَسِطِ لِلرَّخِصِيِّ (ج ۵ ص ۵) بَابُ النِّكَاحِ بَغَيْرِ وَلِيٍّ ۱۲

۲۔ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۲۸)، باب النکاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲

۴۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲

۵۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: «ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخبنيها رجلاً، أحدهما شاب والآخر كهلاً، فحطت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلى بعد وكان أهلها غيباً ورجلاً إذا جاء أهلها أن يوثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حلت فانكحي من شئت»

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: «قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهداً، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها». یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جانا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: «عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نيز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۷۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۷۷ (ص ۷۷ و ۷۸) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۷۸ (ج ۲ ص ۷۸) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۷۹ طحاوی (ج ۲ ص ۷۹) باب النكاح بغیر ولی عصبة، نيز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۷۹) انکاح

الابن أمه ۱۲ م

۸۰ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں: «وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ» طحاوی (ج ۲ ص ۸۰) ۱۲ م

قال: الايم اُحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "ايم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزیل امام شافعی کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے بتا کید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

لے أخرجه مسلم واللفظه (ج ۱ ص ۴۵) باب استيذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۱ ص ۷) استيذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۲) باب ماجاء في استيثار البكر والثيب، وانظر الموطأ (ص ۱۱) باب استيذان البكر والأيم في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۲ کہ چنانچہ علامہ نوذریؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأيم هنا الثيب الخ شرح نوذری علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

۳ (ج ۲ ص ۱) باب النكاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

۴ کہ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "سأنا أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتی كان يضرب فيه - کنز العمال (ج ۱ ص ۱۶ رقم ۴۵) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵ عن المحکم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاء - کنز

(ج ۱ ص ۱۶، رقم ۴۵، ۴۶) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳) من أجاز به بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمتها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (کنز ج ۱ ص ۱۶، رقم ۴۵، ۴۶)

عن أبي القیس الأزدي عن أخيرة عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمتها برضاها منها - کنز

(ج ۱ ص ۱۶، رقم ۴۵، ۴۶) ۱۲ مرتب

① « عن سعيد بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان » اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔
تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ « ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری » کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

۱۔ کنز العمال (۵۳۶۵، رقم ۲۵۷۶۲) الاولیاء ۱۲
۲۔ چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : « وحديث أبي موسى فيه اختلاف » اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

۱۱۔ اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ، رقیس بن الریح « أبو اسحاق بن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب سے کہ یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبادور سفیان ثوری اس کو « ابو اسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم » کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحابِ سفیان نے اس کو عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے « ولا یصح » کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : « فإنه ضعيف مضطرب في إسناده وفي وصله وانقطاعه وإرساله » مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

فرماتے ہیں » شقة لقيت الزهري فسالته فانكده، كما نقل الترمذی فی الباب
لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکل رد نہیں کیا جاسکتا
جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق
میں سے اس راوی بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا
ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس
کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی
اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ
یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی
بنیاد پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر
محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے
مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی
ہے۔

۱۔ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲
ص ۶)

۲۔ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رداۃ کے مقابلہ
میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان روایات
نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیان نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی
دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل ابی اسحاق أسمعتم أبا بردة یقول :
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا نکاح إلا بولی ، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق
سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث
الثوری عن ابی اسحاق الذی فاتی ، إلا لما اتکلت به علی اسرائیل ، لأنه کان یاتی به
أتمم۔ مرتب

۳۔ حوالہ : بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لأنکاح الإبولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فنکاحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر إذن ولیمها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا تو جیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والله سبحانه اعلم

باب ماجاء لانکاح الابینة

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: «البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

له وقد ذیف بعض اهل العلم هذا التأویل وقال: انما یتأتی ذلك فی العبادات والقرب التي لها جحان فی الجواز من ناقص وكامل، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یوجب فیها الفساد، أو كلاما هذا معناه، قلت: إن هذا القائل قصد بنفی الكمال ارتهان العقد بما عسی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراف الولی فیما له فیہ حق الاعتراض، فإذا اعتد برضاه انتفی منه هذه النقصمة وهذا كلام صحیح اه كذا فی التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۴۰ و ص ۴۱) باب الولی فی النکاح الجزء الفصل الثاني - ۱۲ مرتب

لہ باری تعالیٰ کے فرمان: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (سورۃ آل عمران آیت ۱۹۱) میں لفظ باطل اسی معنی میں آیا ہے۔ نیز فنکاحها باطل کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہرشل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ باطل، فانی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع
ألا کل شیء ما خلا اللہ باطل - ائی فان وزائل ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۱) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزہری عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال: إن كان كفواً جاز « ۱۲

لہ الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی، قال الشیخ محمد قواد عبد الباقي - ترمذی (۲۵ ص ۱۱۲، رقم ۱۱۰۳) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور شکال ہے کہ آیت قرآنیہ "فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُونَ شَاهِدَيْنِ فَاِنْ كُنْتُمْ مُتَمَسِّكَيْنِ" میں بٹینہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراط بٹینہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۵۴) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ ۴ سال اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك، ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الامتحان حتى لو عقد النكاح وشرط الإحصاء جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضره شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا نکاح کی ممانعت ثابت ہے حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ نِكَاحِ السِّرِّ"۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵) باب نکاح السِّرِّ بحوالہ معجم طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) ما جاء في إعلان النكاح میں پیچھے روایت گزر چکی ہے اعلنا هذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) باب ما جاء في الولي والشهود۔

جہاں تک نہیں منی نکاح السِّرِّ دالی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السِّرِّ کا معنی وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سِرِّ، اذ السِّرُّ اذا جاوز اثنين مخرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلاث غير الخفي

کافی البدائع للکسانی (ج ۲ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورۃ نساء آیت ۴۱

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لا نکاح إلا بولت وشاہدی عدل کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک بواب یہ ذکر کیا ہے کہ «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» عام مختص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کی جاسکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم، يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال «شاہدی عدل» والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً «شاہدین» کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنقص تشرافی یہ ہے «وَأَسْتَشْهِدُ وَاشْهَيْدُنِي مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ص ۳۵، رقم ۱۲۴) باب ما جاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۲۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

۱۴ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۳۴ پ) ۷۱۲

۱۵ کہا فی فتح القدير (ج ۳ ص ۳۰۰) کتاب النکاح ۷۱۲

۱۶ کہا فی الہدایۃ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۳۰۰) نکاح و (ج ۶ ص ۳۰۰) کتاب الشہادات ۷۱۲

۱۷ کہا نقلہ الترمذی فی الباب، جبکہ المعنی (ج ۶ ص ۴۵)، فصل ولا یعتقد بشہادۃ رجل وامرأتین سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۸ المعنی (ج ۶ ص ۴۵) ۷۱۲

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ ۖ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشَهُدَ

وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝

② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي

نَسَاءَ لَوْ نَبِهَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝

③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نکاح کا مقصود ا ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نکاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں مراحۃ نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نکاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگوازی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ ۱ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے

« قَالَ : مَضَتْ السَّنَةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا يَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا

فِي النِّكَاحِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ ، رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي « الْأُمُورِ » - لَيْكِنِ أَوَّلُ تَوَيُّهٍ خَبَرٍ وَاحِدٍ هُوَ أَنَّكَ بِلِلَّهِ كَا

مُحَارَفَةٍ نَهَيْتُ كَرَسَتِي ، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة أحد سوى الترمذی ، قالہ الشیخ محمد فواد

عبد الباقی ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۳ ، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران ، آیت ۱۰۲ ، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء ، آیت ۵۱ ، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب ، آیت ۴۰ ، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۴۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایت اجبار کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے » اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْاَيْمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، الْحَدِيثُ وَهُوَ فَرَمَاتُهُ هِيَ كَيْهَانُ « اَيْم » سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی » وَالْبَكَرُ تَسْتَاذِنُ فِي نَفْسِهَا وَادْنَاهَا صَمَاتُهَا « اور جب » اَيْم « سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا » الْبَكَرُ لَيْسَتْ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا « اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب » لَا تَنْكِحُ الثَّيْبَ حَتَّى تَسْتَأْمَرَ وَلَا تَنْكِحُ

لَهُ بَدَائِعُ الصَّنَائِعِ (ج ۲ ص ۲۴) فَصْلُ وَأَمَّا الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى الْمَوْلَى عَلَيْهِ، فَتَعَالَى الْقَدِيرُ (ج ۳ ص ۱۱۱)

باب الأولياء والأكفاء ۲۱۲

لَهُ يَه رَوَايَتُ تَرْمِذِي كَعَلَاوَةِ سَنَنِ ابْنِ دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۸۶) بَابُ فِي الثَّيْبِ مِمَّنْ يَحِلُّ لَهَا نِكَاحُهَا نَزْدَكِيهِ سَنَنِ

ابن ماجہ (ص ۱۳) بَابُ اسْتِئْمارِ الْبَكَرِ وَالثَّيْبِ ۲۱۲

لَهُ الْفَاظُ كَفَرْقِ كَعَلَاوَةِ سَنَنِ ابْنِ دَاوُدَ (ج ۲ ص ۲۸۶) كِتَابُ الْحَيْلِ، بَابُ فِي النِّكَاحِ مِمَّنْ يَحِلُّ لَهَا نِكَاحُهَا نَزْدَكِيهِ سَنَنِ

نَزْدَكِيهِ صَحِيحُ مُسْلِمَ (ج ۱ ص ۲۵۵) بَابُ اسْتِئْذَانِ الثَّيْبِ فِي النِّكَاحِ الْوَ ۱۲ مَرْتَبَ

البکر حتی تستأذن وإذنها الصمت « اس میں شیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباء کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی ٹیکہ نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (۲۵ ص) البکر یزوجہا أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوجہا أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داود بإسناده على شرط الصحيحين وقال أبو داود: والصحيح

مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحيح في شأية الصفة ولا معارض له وابن القطان

متحده عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفو أم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا رختہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنہا کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الا یتیم احق بنفسہا من ولیہا“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ا یتیم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکرہ“ کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ا یتیم“ سے مراد ”ثیبہ“ ہی لی جائے تب بھی منہم م مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستاذن فی نفسها“ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إکراہ الیتیمۃ علی التزوج

عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”الیتیمۃ تستأمر فی نفسها فإن صمتت فمهر اذنها وإن أبیت فلا جواز علیہا“
یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

لہ حافظ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۱۸)

باب ماجاء فی نکاح الآباء الأبکار ۱۲ م

۱۲ کہما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۹) ۱۲ م

۱۳ والأتمل فیہ أن ما یفہم من اللفظ أما أن یفہم من صریح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفہوم والمفہوم نوعان مفہوم موافقہ وهو أن یفہم من اللفظ حال المسکوت عنہ علی وفق المنطوق، ومفہوم مخالفہ وهو أن یفہم منہ حالہ خلاف ما فہم من المنطوق۔ نور الانوار (ص ۱۵) بمحت الوجہ الفاسدۃ،

فصل التخصیص علی الشئ باسمہ العلم ۱۲ مرتب

۱۴ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵) باب فی الاستیمار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیاب بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیاب کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ ادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں۔
حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔
حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو مشکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیاب بلوغ میں موجود ہے۔ والٹر اعلم

باب ماجاء فی مہور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔
علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۲۱۲
۲۔ فتح القدر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) باب الأولیاء والاکفاد ۱۲ م
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمہ) ذال عنہما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد یطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ص ۲۹۲ و ۲۹۳) مرتب
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۸۲) کتاب الصداق، مسئلۃ ویس لأقل صدق صدق، المعنی (ج ۶ ص ۶۸)
کتاب الصداق ۲۱۲

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالعبۃ أو بالميراث جائز أن يكون صداقاً وان يتخلع به وأن يواجريه سواء حل بيعه أو لم يحل كالماء والكلب والستور والثمرۃ التي لم يبد صلاحها والسنبل قبل أن يشتد لأن النكاح ليس بيعاً۔ وقال: وجائز أن يكون صداقاً كل مال نصف قل أو كثر ولو أنه حبة بر أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عمن حلال مرسوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۴۹۱) مسألة ۱۸۳ و ۱۸۴۔ ۱۲ مرتب عن

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینار کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزْلَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجِزْ بِهِنَّ" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْقَمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِيهِ سَوِيْقًا أَوْ تَعْرَافَتَا اسْتَحْلَ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أَصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَزَنُّ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (۲ ص ۱۳۲) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (۱ ج ۵ ص ۲۱۲) م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک ۳ درہم ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں "أَقْلُ الْمَهْرِ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ سِوَا مَا كَانَ مَضْرُوبَةً أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ وَزَنُ عَشْرَةِ تَبْرَادِ إِنْ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقْلَ بِخِلَافِ نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۲) باب تزویج المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷) باب ما جاء من الولیمة، اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ قال ابن الاثیر: وحدث عبد الرحمن بن عوف تزوجت المرأة اسم خمسة دراهم وقيل أراد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمن ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراها قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عبد اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے منع کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "انه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي آذَانِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

لہ اللفظ للبيهقي (ج ۱، ص ۱۱۱) كتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳، ص ۱۱۱)

باب المهر رقم ۱۲ م

۱۲ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رَوَاهُ من طرقٍ وصنفها (في سننه الكبرى ج ۱، ص ۱۱۱) والنعيف إذا روى من طرقٍ يصير في هذا ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳، ص ۱۱۱) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب ۱۲ روایت اور سنن اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضى الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۲، ص ۱۱۱) فصل في الكفوة ۱۲ مرتب ۱۲ وقد حثه المحقق ابن أمير الحاج في شرح التعريب كما نقل في فتح الملهم (ج ۳، ص ۱۱۱) باب الصداق ۱۲ م ۱۲ سنن دارقطنی (ج ۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵) باب المهر - حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۱، ص ۱۱۱)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی إعلال السنن (ج ۱، ص ۱۱۱) باب لامهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلمی بن محمد القاری (ج ۱، ص ۱۱۱) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۲ سورة احزاب آیت ۵۷ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن تشریح و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سوا اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصدق امرأة ملائکفہ سویتا أو تمرًا فقد استحل" کے الفاظ آتے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

السبب شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سند اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

سے اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگر تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے منفع پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ یحییٰ، امام احمد، ابن عیینہ، ابو زرعہ، ابو حاتم، ابن خزیمہ، امام دارقطنی اور امام نسائی نے ان کی تصحیف کی ہے اور ابن حبان ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترك اور شعبہ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۵۶۵) ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۴۸) باب قلت المهر ۱۲

۱۵ فتح القدير (ج ۳ ص ۲۷) باب المهر ۱۲

۱۶ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷، عن) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قبل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضوا عليه الأهلون ولو قضيب من أراك - یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما

فی نسب الراية (ج ۳ ص ۲۷) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہیل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”ان علیاً رضی اللہ عنہ لما تزوج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا اراد ان یدخل بہا فمنعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: ”یا رسول اللہ! لیس لی شیء“ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”أعطیہا درعک“ فأعطاہا درعہ ثم دخل بہا“ اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

۱۲ (ج ۱ ص ۲۸۹-۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل ان ینقذھا - ۱۲ م

۱۳ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ادخل امرأة علی زوجها قبل ان یعطیہا شیئاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلال السنن (ج ۱ ص ۵۷) باب استحباب تعجل شیء من المہر عند الدخول ۱۲ مرتب

۱۴ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کُل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کُل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا لکھا ہوا مصرح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۸۷) القسط فی الاصدقة وأبی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب البداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”فبعثنا باشتی عشرة أوقیة فكان ذلك مہر فاطمة“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۳، باب البداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کُل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہر مجل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ
اعلم وعلما اتم واحکم۔

بَابٌ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد التاعفی أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...
..... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ خاتمِ حديد کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کچھ مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطور تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تعمیل
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مہر حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرق کے مطابق
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق
شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تغیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۶۶، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تزویج المسعر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۷)
باب الصداق الم ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فسخ الخاتم
وباء خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسے کی انگوٹھی کو
بھی بلا کر بہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: «وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للذي خطب الواهبۃ نفسها «أطلب ولو
خاتماً من حديد» قال ولو كان فيه كراهۃ لہی اذن فیہ بہ، وفسن ابی داؤد باسناد جید
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا: «مالی أرى عليك حلية اهل النار» اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال «کان خاتم النبی من حديد
ملوی علیہ فضة» فالختم انہ لا یکرہ لہذین الحدیثین، وضعت الاول - المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۷۷)
باب ما یکرہ لبسہ وما لا یکرہ فصل فی مسائل تتعلق باللباس - ۱۲ مرتب عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقب کی روایت کی بنا پر ہے: «کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حديد املوی علیہ فضة قال وربما کان فی یدی، فکان معیقب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (أی
امینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حديد ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۵۸۷) کتاب الخاتم باب ما جاء فی خاتم الحديد ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۷۱)
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۵۷۷) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹)
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں «ولا تختار الاب بفضۃ»۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں دیکھئے (ج ۲ ص ۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ کچھ حاشیہ میں «خاتم حديد ملوی» کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں «أجیب عنہ بأوجہ: الاول أن لا مانع أن یکون له خاتم
من فضۃ وخاتم من حديد ملوی» الثاني أنه یحتمل أن یکون خاتم الحديد الملوی بفضۃ کان له قبل أن ینہی عن
خاتم الحديد (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث
أنہ لما کان خاتم الحديد قد لوی علی ظاہرہ فضۃ صار لا یری منه إلا الظاهر فقط أنہ کلف فضۃ۔ (اس آخری توجیہ
کا مصل یہ ہے کہ «خاتم حديد ملوی» جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب فص الخاتم۔

علامہ شامی فرماتے ہیں «لا بأس بأن یتخذ خاتم حديد قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لا یری»

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

ص ۵۸۷ (ج ۲ ص ۵۸۷) باب ما جاء فی خاتم الحديد ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی ہواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا ”اتخذہ من ورق ولا تمہ مثقالاً“

جہاں تک حدیث باب کے جملہ ”فالتمس ولو خاتماً من حديد“ کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلاف ظاہر ہے۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب ”حلیۃ اهل النار“ والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكما بما معك من القرآن
تعليم قرآن کو مہربنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال ”وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہذا لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیبہ عبد اللہ بن مسلم۔ ورنہ میں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازي: يكتف حدیث ولا يحتج به، وقال ابن حبان في التقات: يخطئ ويخالف، فإن كان محفوظاً حمل المنع على ما كان حديداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب خاتم الحديد۔ لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثه وصححه، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھیے مرة القاری (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب
۱۳ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے ”التمس“ کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں ”التمس“ والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: ”ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإلتحاذ جواز اللبس فيحمل أنه أراد وجوده لتنفع المرأة بقيمته، فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب

۱۴ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعليم القرآن ۱۲
۱۵ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کرامت کی

اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فأما تعليم القرآن ۱۲
۱۶ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جہور کا استدلال ہے ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ“ (سورۃ نساء، آیت ۳۴) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا ”زوجتکھا بما معک من القرآن“ کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”زوجتکھا لانک من اهل القرآن“ یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر محبت ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر موقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

”عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْتَقَ صَفِيَّةً وَجَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقًا“ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد ”عتق“ کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صداقها“ سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَوَّجَ رَجُلًا عَلَى سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ قَالَ لَا تَكُونُ لِأَحَدٍ بَعْدَكَ مَهْرًا۔ رواه النجاشی باسنادہ کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۶۸۷) ۱۲ مرتب

۳۷ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۸۷) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) النکاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۳۸ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۷) النکاح، من جعل عتق أمة صداقها ۱۲ م

۳۹ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۸۷) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحة النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصیل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰۷) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

۴۰ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النكاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاشا لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۸۷) باب الرجب يعتق أمة على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا القولہ تعالیٰ: ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَشْكُمُ ذُكْدَبُونُ“۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ“

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عتد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۵۲)۔ نیز حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں: معناه (اى معنى الحديث) أن العتق يحل محل الصداق وإن لم يكن صداقاً قال: وهذا أقولهم ”الجوع زاد من لا زاد له“۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقاً ۱۲ مرتب

۵۲ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۵۳ الزوج الثاني بقصد انقطاع أو على شرطه والمحلل له بفتح اللام أى الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثاً الفصل الثاني ۱۲ م

۵۴ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۴) باب في التحليل وابن ماجه في سننه (ص ۱۳) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۵۵ وإنما لعنهما لما في ذلك من هتك المرواة وقلة الحية والدلالة على خسة النفس وسقوطها، أما بالنسبة إلى المحلل لہ فظاهر، وأما بالنسبة إلى المحلل فلا أنه يعير نفسه بالوطئ لغرض الغيرة إنهما يطوئها ليعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتيس المستعار۔ مرقاه (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۵۶ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: إن نكاح المحلل حرام باطل في قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعي وقادة ومالك والليث والثوري وابن المبارك والشافعي، وسواء قال زوجتها إلى أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا مأجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تذاہا أو شرط أنه إذا أحلها فلا نکاح بينهما أو أنه إذا أحلها للأول طلقها. المغنی (ج ۶ ص ۶۳۶) کتاب النکاح إن شرط علیه أن يحلها لزوجه۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر۔ ج ۲ ص ۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فيما تحل به المطلقة) اور ”لعن الله“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”بذھول لا يبطل بالشرط“ اور زوج اول کے لئے طاعت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لآنة في معنى الوقت فيه ولا يحلها على الأول لفاسده۔

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح بشرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لآنة (الزوج الأول) استعجل ما أخرج الشرع فيجاری بمنع مقصوده کما فی قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۴ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) کتاب الطلاق، فصل فيما تحل به المطلقة ۱۲ مرتب مفادہ (حاشیہ صفحہ ۱)

۱۔ بلکہ کتب اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مأجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن حامم فرماتے ہیں: أما لو نويها ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصدہ الإصلاح۔ فتح القدير (ج ۴ ص ۳۲۲) باب الرجعة فصل فيما تحل به المطلقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے اہل تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیۃ کا تقاضا کرتی ہے لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے ”عن عمر بن نافع عن أبیہ اَنَّهُ قَالَ: جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه یحلها لأخیه هل تحل للآقول؟ قال: لا إلا نکاح رغبة کنا نعد هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ محبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۴) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۲۰ کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۱۲ م

۱۲۱ المغنی (ج ۶ ص ۶۴ و ۶۵) فصل فإن شرط علی التحلیل الخ — ۱۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۱۲

۱۲۲ مذاہب کی تفصیل دیکھیے بحوالہ گذر گئی ۱۱۲ م

۱۲۳ کما فی التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۳۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأحمودی

(ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے
کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل
کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عرمت میں
ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں
زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل
مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه
نفسها ليحلها الزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها « معلوم
ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و

عن لحوما الحمر الاہلیة زمن خیر۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے «أُتَمَتِعْ بِكَ كَذَا مُدَّةً بِكَذَا
مِنَ الْمَالِ» اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ
دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے،
اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحل والمحللہ ۱۲ م

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶۴) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب المغازی، باب غزوة خیر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹)

کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم أكل لحوم الحمير الإنسانية ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں ”وانما روی عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة. ترجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم“۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابل غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی استدلال آیت | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے ”وَالَّذِينَ هُمْ يَفْرُوجُهُمْ خُفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح التدریج (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۲) باب نکاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؓ فرماتے ہیں: ”قلت لابن عباس: لقد سارت بفتياك اربكان، وقالت فيها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس

تكون مشواك حتى مصدر الناس

فقال: سبحان الله والله ما بهذا أفنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للمضطر۔ نسب الراية (ج ۳ ص ۱۵۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب معنی من

۴۔ ابن جریرؓ فرماتے ہیں: ”وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطل الغربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقفت وأمسك عن الفتوى بها۔“ حوالہ بالا۔

ابن جریرؓ کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتب

۵۔ سورہ مومنون آیت ۶ و ۵، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰، ص ۱۲

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: ”مكية كلها في قول الجميع“ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں: ”وهي مكية باتفاق“ تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیتے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شرع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شرع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد ”نکاح باضمانیۃ الفرقة“ تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔ اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شرع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقيم في بلد له بجماعة في تزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتتخذ له متاعه وتصلح له شينته حتى إذا نزلت الآية: ”الاعلى أنزواجهم أو ما ملكت أيمانهم“ قال ابن عباس فكل فنج سوى هذين فهو حرامؑ

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نسب الراية (ج ۲ ص ۱۸۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المعترعات ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۱۸۱) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۳۸ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ
لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفتِ مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفتِ مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ
وَعَنِ الْحَوْمِ الْحَمْدِ الْأَهْلِيَّةِ زَمَنَ خَيْبَرَ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے محاذم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سہبہ سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ الْفَتْحِ۔
کنز العمال (ج ۱، ص ۵۲۵، رقم ۵۵۴۲) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۸۱) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المثنیٰ: يوم حنين“ ووسائل:
هكذا أحد شاعبد الوهاب من كتابه: سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۰۰) تحريم المتعة۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱)۔ کتاب النکاح، باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً۔ ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ حضرت سہبہ رضی سے روایت فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۸۱) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والنسخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
لیکن یہ جواب الطیب نان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؑ کی ”نہی عن متعة النساء وعن المحرمات لأهلية زمن خيبر“ (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

مايلي الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن تطفن في رحالنا فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر اليهن وقال: «من هؤلاء النسوة؟» قلنا: يا رسول الله! نسوة تمتعنا منهن» قال: «فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعد وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لها أبدا، فيها سميت يومئذ ثنية الوداع»
دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۹) فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریم متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے
”ما حلت المتعة قط إلا في عمرة القضاء ثلاثة أيام ما حلت قبلها ولا بعدها“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجة الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں
”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء في حجة الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸)
بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۱

۱ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵)
باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۲ اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت اور ”اذن“ کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب
۳ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں "زمین خیر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الاہلیۃ" ہے یعنی "لحوم حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نہی عن متعۃ النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمین خیر" سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف کیا۔

۱۔ حاصل یہ کہ "زمین خیر" دونوں کا طرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الاہلیۃ" کا طرف ہے۔
 لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی یہ دلیل چل سکتی ہے جس میں "زمین خیر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن ابی طالب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن اکل الحمر الاہلیۃ" بخاری (ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔
 مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۱) باب نکاح المتعہ۔
 ان دونوں طریقوں میں "زمین خیر" کا لفظ مراحۃ "نہی عن متعۃ النساء" کا طرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں "زمین خیر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا منفع اور تلفظ ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ" یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۲۶۱) تحریم متعۃ النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعہ اخیراً ۱۲ مرتبہ عنہ۔

۲۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعہ الحج" ہے نہ کہ "متعہ النکان"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی روایات کا جواب بھی مراحۃ ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، و بہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر رد افضل نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور منہن وغیرہ کی ضمیر منکومہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیہ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعی: «لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»
فحمل الأمر على ظاهره وأبى النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المغني
(ج ۱ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرة القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: "وقد اختلف في رقت تحريم نكاح المتعة فاغرب ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء كما في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۶۱) باب نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲

۴۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعاني (ج ۳ ص ۱۷۰) جزء خامس

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قراوت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“
 جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،
 ”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز جاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے،
 اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا اس قدر رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : ”نسخنا آية الميراث اذ كانت المتعة لاميراث فيها“ اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؓ فرماتے ہیں : ”تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : ”وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَافُونَ“
 ”الْأَعْلَىٰ أَوْ إِجْمَعُوا مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلْكُومِينَ“ وليست المتعة نكاحاً ولا ملكاً ميمناً۔
 دیکھئے تفسیر قرطبی (۵ ج ۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عنید

حاشیہ صفحہ ۱

۱۵ الحدیث أخرجه النسائي (۲ ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) کتاب النکاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصراً (۲ ج ۲ ص ۲۴)

کتاب الجہاد، باب الجلب علی الخیل فی السباق ۱۲

۱۶ نہایہ (۲ ج ۱ ص ۲۳) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو قیل کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“

کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أَنْ يَنْزِلَ الْعَامِلُ بِأَقْصَىٰ مَرَاضِعِ أَصْحَابِ الصَّدَقَةِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِالْأَمْوَالِ أَنْ تَجْنِبَ إِلَيْهِ“ ای تحضر، اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا نسل ایک ہو گا ۱۲ مرتب

۱۷ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الأثير (۳ ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار انوار (۲ ج ۱ ص ۲۴ و ۲۵ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منع ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منہج نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع علم

۱۰ وہو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرہا حتی أزوجک أختی، أو بنتی، أو من ألی امرہا، ولا یكون بینہما مہر ویكون بضع کل واحد قمنہما فی مقابلۃ بضع الأخری، وقیل لہ « شغار » لارتفاع المہر بینہما، من شغار الکلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول، وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع - کذا فی التہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۱۱ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھیے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲، ص ۱۹) ۱۲ مرتب

۱۲ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار ہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھیے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

۱۳ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت ہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ۱۴ کہا: إذا تزوجها علی أن یطلقها وعلی أن ینقلها من منزلها ونحو ذلك

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر،۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل و أمّا بیان ما یصح تسمیۃ مہراً۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۲۲)

مرتب عنی عنہ

باب ماجاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

”عن ابن عباسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَزُوجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَتِهَا“ پھوپی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کی جا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تَنْكِحُوا الشَّرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عنہ البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق فی أصول الفقه۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الشرط عند عقد النکاح

عن عقیبة بن عامر الجہنی قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ”إِنْ أَحَقَّ لَكَ الْحَدِيثُ لَمْ يَخْرُجْ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ الشَّيْخُ التِّرْمِذِيُّ، قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ فَوَادَّ عَبْدَ الْبَاقِي، سَنَنَ تِرْمِذِي (۳۵۳ ص ۱۲) م

”قال ابن السندُر : ”أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بَعْدُ اللَّهِ إِخْتِلَافٌ إِلَّا أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْبِدْعِ مَسْتَنَ لَا تَعْدُ مُخَالَفَةً خِلَافًا وَهِيَ الرِّافِضَةُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْتَرِمْوْا ذَلِكَ“۔

كذا في المغني (ج ۶ ص ۵۴۳) الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

”سورة بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۱۲ م

”یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بین العمة وابنة أخيها“ اور ”بین الخالة وابنة أخيها“ کی حرمت پر ”لا تنكح المرأة على عمتها“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تجاوز الزيادة على الكتاب بمثله“

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم“ وابن حبان ورواه أبو داود والترمذي والنسائي، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفي بهما ما استحلته به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرکاء ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ "وما لیس من القسمین" مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھرنے لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الجرح الغفير، منهم ابوهريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۵) فصل في

بيان المعزمات ۱۲ مرتب معاشقہ

شرح از مرتب معاشقہ ۱۲

لہ الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱)

لہ قال الحافظ في فتح الباري (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لها

أولا يتسرى عليها أو لا ينفق أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل،

وفي وجه يجب المستى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

لہ اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۲۳) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس

کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے۔ اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔
امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری
نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے
کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرما
ہیں۔ "والنقل فی هذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندہم محمول علی الشروط التي لا تنافی مقتضی
النکاح بل تكون من مقتضیاتہ ومقاصدہ" علامہ نوویؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے بھی امام
شافعی کا مسلک امام ابو حنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضی عقد کے خلاف
شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم
ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مومن
کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ
كَانَ مَسْئُولًا" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا
نہیں حدیث باب اس سے سکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی الرجل یسلم وعنده عشرين سنة

عن ابن عمر أن غیلان بن سلمة الثقفی أسلم وله عشرين سنة فی الجاهلیة فأسلم
معه، فأمره النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتخیر أربعاً منهم۔

۱۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب الشروط فی النکاح

۱۲۔ شرح نووی علی بیغ سلم (ج ۱ ص ۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح

۱۳۔ المغنی (ج ۶ ص ۱۴۷) مسألة قال: وإذا تزوجها وشرط لها أن لا یتخرجها الخ

۱۴۔ سورہ اسراء آیت ۳۴ پ ۱۲

۱۵۔ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث و فقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط
فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افادات شیخ الحدیث ص ۱۲) مرتب

۱۶۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴) باب الرجل یسلم وعنده أكثر من أربع سنة - ۱۲ م

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ »کثیر الا زواج کافر« اگر اسلام لائے
توان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک
انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود
بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ
ہو سکتا ہے کہ اس میں »تختیر« سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار
عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے
اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب
سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات
سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم امر صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ »ازواج« اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ
بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۱۲) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب
۲۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب »ازواج« کے ساتھ نکاح متفرق مقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں چار
ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا لکھا ہوا مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۱۲) وراجعہ
لتفصیل هذه المسألة والبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۴۰ و ۵۴۱) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م
۴۔ بعض روایات میں »تختیر« کے بجائے »أمسك منهن أربعاً« کے الفاظ آئے ہیں کافی مؤطاً امام محمدؒ
(ص ۲۴۴) اور بعض میں »خذ منهن أربعاً« کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۷)
باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۱۱، رقم ۱۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے
میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: »أن
رجلاً من بني أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً«
فجعل يقول: أقبل يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ۲۷۲، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہ کا میلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل يقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمرؓ نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے «کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمرؓ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولاً رجعت قبرك كما رجم قبر أبي رغال»

۱۔ موطا امام محمد (۲۴۴) ۴۱۲

۲۔ کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۲) ۴۱۲

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۲۴۴) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فغذفه في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص ج ۳ ص ۱۱۹) فقلنا عن مسند وأخبرك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولتراجعن في مالك أو لأورثهن منك، ولأمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال»۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن أبيہ کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمرؓ کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۴ تا ۲۴۵، رقم ۱۳۱) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمرؓ کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) اور التلخیص الحسیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳۴) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر : « لتراجعن نساءك » غیلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق « فار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أولاد جمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال » ابورغال کی شریع میں مختلف اقوال ہیں، راجع قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

لہ ہو ان يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير مناهاتم تموت وهي في العدة - القاموس المنقہ لغۃ واصطلاحاً (ص ۱۳) ۱۲ م

۱۲ م ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : ولأمون بقبرك فيرجم الخ جیسا کہ پہلے حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی ہے۔ ۱۲ م

۱۲ م جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یا بی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سیدہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر جید » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جوشاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جوشکر بیت اللہ شریف کو ڈھانے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب « قاموس » نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال جس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « معذق » بنا کر بھیجا تھا یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے ملک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے مسان العرب

(ج ۲۹) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحيط (ج ۳ ص ۲۸۵) تحت کلمۃ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب عن

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسبی الامۃ ولہا زوج مل یحل لہ ان یتاھا

عن ابی سعید الخدری قال اُسمینا سبایا یوم اوطاس ولہن ازواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج المز، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: حین خرجنا معہ الی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہذا قبر ابی رغال وکان بہذا الحرور یدفع عنہ، فلما خرج اُصابته النقمۃ التی اصابت قومہ بہذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلک أنه دفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ اُصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

۱۵ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا مات الفرزدق فارجموہ کما ترمون قبر ابی رغال
لسان العرب (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۱۶ کما فی لسان العرب (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیتۃ بعد الاستبراء، وإن کان لہا زوج الفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبو داؤد (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲

قَوْمَهُنَّ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ”ذوات الازواج“ جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ ”سبی“ یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سبب فسخ ”اختلاف دارین“ ہے۔
ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے ”تباہین دارین“ نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطاء اور عروہ بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب
۲۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ یعنی ”سبی“ کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ ”تباہین دارین“ نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعی اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ”زوجین“ جب مال غنیمت کے طور پر تقسیم کرتے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔
دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحرزین اذا سبیا مٹا ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَسَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَنَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَانْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهن أزواج في قومهن“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھیں۔

اس کے علاوہ ابو یکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نضع ولهن أزواج؟ فانزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم
تم شرح الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و مهر البغی، بغی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیجئے ماشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو تنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۳۔ احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نكاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصيل، و تکملہ

فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۶۵) باب جواز وطئ المسببة الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۱۱) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۱۱)

كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، » یعنی » بسکون الغین و تخفیف الیاء زنا کے معنی میں آتا ہے۔
 مہربانی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ مہربانی کا حرام
 ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

» و حلوان الکاهن « یعنی » أجرۃ الکاهن « حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس
 سے » أجرۃ الکاهن « مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔
 » کاہن « اور » عراف « میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف
 » مستور موجود « کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مہر و ق کے بارے میں بتلانا،
 کبھی عراف کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیث باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
 شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ ملاوۃ سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ،
 یعنی أطلعتہ الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے
 حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی » أخذ الرجل مہرا بنتہ لنفسہ « کے بھی
 آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ البیہ ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکرار

فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۲۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۱) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکفانۃ ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء على شراء أخيه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار بشرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم على سوم أخيه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفرائیں ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخیه الخ ومسلم

(ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب النکاح، باب تحریم الخطبة علی خطبة أخیه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۰۲) کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تقرر لم یصور

آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۴۷)۔

لیکن یہ دلیل دزنی نہیں اور "بيع على بيع أخيه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبۃ اُخیرہ“ یہ مانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، نام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاویۃ فصعلوك لا مال له“ صعلوک فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۵۔ مخاطب کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کرنے کی اجازت دیدے اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے، لائق فی ذلك إفساد اعلیٰ الخاطب الاول و إیقاع البعۃ بین الناس۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃ میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانعت ہے کہما نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں مکتب کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو واضح قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی مانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریف کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اُخیرہ کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطب سے کہے ”لا رغبۃ عندک“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۴ تا ۶۰۶، من خطب امرأۃ فلم تسکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴،

باب تحریم الخطبۃ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبۃ اُخیرہ“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیس کی روایت سے تشریح ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في العزل

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَعِزُّلُ فِرْعَانَ الْيَهُودَ أَنَّهُمَا الْمَوْدُودَةُ الصَّغْرَى، فَقَالَ: كَذَبْتَ الْيَهُودَ، إِنْ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ.

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں، بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابر کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب " قَالَ: كُنَّا نَعِزُّلُ وَالْقِسَانَ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت حذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا " ذَلِكَ الْوَادُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراهية العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَأَنَّتِ "

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعی کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۳۳) ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۴۱)

۱۳ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۳۳) ۱۲

۱۴ أخرجه الشيخان، أنظر المصباح للبغاري (ج ۲ ص ۳۸۴) باب العزل، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۶۵) باب حكم العزل ۱۳

۱۵ (ج ۱ ص ۳۱۳) ۱۷

إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تھا اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ دطر اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو اپنے زور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے یدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانعت اسی پر محمول ہیں۔

ضبط ولادت | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنفق قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک نام حکم بھی بیان فرمایا۔

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۷)

۲۔ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۱۷۱، مسند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحَرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۱) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أَعِزْل عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قَدَّرَ لَهَا" ۱۲ مرتب
۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَتَكُونُ" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۱، ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخون مفلسی تجدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔
واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۷۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورہ حجر آیت ۱۷ پ ۱۲ م

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۵ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاد دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاق اور ابو ثور وغیرہ کلمہ مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَةٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَسِيئُوا كُلَّ الْمِثْلِ فَمَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (فی التشوية بين الضرائ) میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت آرہی ہے

لے الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۷۷) باب اذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۷) باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

علامہ نووی نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو یہ اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۷) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۳ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴ سورۃ نسا آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵ سورۃ نسا آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور شیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے «أت رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج أم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي»۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصةً لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصةً»۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۔ نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تملني فيما تملك ولا أملك» ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

۳۔ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرْتُ، قالت: ثلثت»۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بشو به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتك وحاسبتك به، للبكر سبع وللثيب ثلاث»۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۳ ص ۲۸۷) باب المهر، رقم ۱۲۴ ۱۲ م

۵۔ حوالہ بالا رقم ۱۲۴ ۱۲ م

«البكر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان» اس طرح اس روایت میں اور کچھ روایت میں تعارض ہو گیا قننا قننا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی «ملل» میں ابو قتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق من ابی سلمۃ بن عبد الرحمن عن ام سلمہ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها: إن شئت سبتك لك وإن سبتك لك سبتك للنساء، وإن شئت زدت في مهرک وزدت في مهرهن» اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں «لما خطبها قال لها» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازدواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ بیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازدواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقعی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) «وإذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه» اور «وإلا فثلاث ثم أدور» اس بارے میں سترح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازدواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۴) ملل اخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳۔ ۱۲ م

۲۔ كما قال العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱)۔ ۱۲ م

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۲۵) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۵۳) رقم ۱۳۱ برواية أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۲ ص ۶) برواية عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن ۱۲ م

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۵) باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی أهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۳) باب القسم بين النساء ۱۲

حدیث باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ ”عدل بین النساء“ کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات ”مفہم“ ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد

عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نكاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نكاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يقرع بين نسائه فأيتهم خرج سهمها خرج بها معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹) باب فی القسم بین النساء،

کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لکن یس فیہ بمهر

جديد ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰) باب إلى متى ترد عليه امرأته إذا أسلم بعدها، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مسنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ يُقَالُ لَهُ عِبَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَكَانَ تَحْتَ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عُمَرُ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلِمَ وَإِمَّا أَنْ أُتَوَّعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلِمَ ، فَزَعَمَ مِنْهُ عُمَرُ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » أُسْلِمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلِمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقَ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدُثُ الْعَرَبُ أُنِي أُسْلِمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقَ بَيْنَهُمَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔
اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح اهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۶۱) باب نکاح اهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۶) باب النصرانی تَکُونُ تَحْتَهُ نَصْرَانِيَّةٌ فَتَسْلِمُ النَصْرَانِيَّةَ وَالزَّوْجَ غَائِبٌ ثُمَّ يَسْلِمُ الزَّوْجُ ۱۲ مرتبہ ۱۔ (ج ۵ ص ۹) مَا قَالُوا فِي الْمَرْأَةِ تَسْلِمُ قَبْلَ زَوْجِهَا ، مِنْ قَالَ يَفْتَرِقُ بَيْنَهُمَا ، كِتَابُ الطَّلَاقِ ۱۲ م ۲۔ (ج ۴ ص ۱۲)

۲۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر - ۱۲ م

۳۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۴۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۳) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریتہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور اللہ تعالیٰ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں ”بدر“ سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں ”مہر جدید“ اور نکاح جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں نکاح اول کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاصؓ کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہ کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۳) و ج ۳ ص ۲۱۵ (۱۲ مرتب

لے سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۲) م

۳ دیکھئے العرف المشذی (ص ۳۶) ۱۲ م

۴ کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثنائے عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لائے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما منع من ذلك من ميث العادة فملاً عن مطلق الجواز۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو حبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہ یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد ابار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام سترہ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا" اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق باب إذا أسلت المرأة أو النفرانية الخ ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ الروض الاثقف (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورۃ الممتحنہ، آیت (۱۰) پ ۲۵ ۱۲ م

مدنی ہے سلسلہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ سیوطیؒ نے الروض الأوفیٰ میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”ردہا بمثل النکاح الاول فی الصداق والحیاء لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیرہ“ لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

سلسلہ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلسلہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱۸ ص ۱۸۱) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

سلسلہ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیہ اکر می مشوا ولا یخلصن الیک، فانک لا تهلین له“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأوفیٰ (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتر خرج ابوالعاص تاجراً الى الشام.... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلاً لقیته سريّة لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأوفیٰ (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردفح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلسلہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلسلہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان ۶ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها حتی مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساؤها ولا شطط وعلیها العدة ولها المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت واشق امرأة مثالی الذی قضیت، ففرج بها ابن مسعود۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا ہرقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا ہر مثل دیا جائیگا، غیان ثوری، امام احمد اور امام اشعجی کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث بابی ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں ”معقل بن یسار“، بعض میں ”رجل من اشجع“ اور بعض میں ”ناس من اشجع“ آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲ ص ۸۸) إباحة التزوج بغير صداق ۱۲

۲۔ الرکس: النقص والشطط: الجور کما فی النہایہ (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲ و ۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ بزل الجہود (ج ۱ ص ۱۰۳) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۴۶ و ۲۴۷) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت

ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ”هذا الاختلاف فی تسمیة من روی قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ وسلم لا یوہن الحدیث“ فان جمیع هذه الروایات أساسیہا ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا

بذلك فكان بعض الرواة سئى منهم واحد أو بعضهم سئى اثنين وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لا یروى الحدیث ولولا

ثقتهم رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما کان لفرج عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی واللہ أعلم بسنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۴۶) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے قول جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ اعلم و علمہ أنتروا حکم

تتمت أبواب النکاح فله الحمد فی الاولی والآخرۃ

أبواب الرضاع

باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔
ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنایہ منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اخ رضاعی کی نسبی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبی رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسبی« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۲۔ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البورالرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں »حَلَّائِلُ أَبْنَائِكُمُ« کے ساتھ »الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ« کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ »يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ« کے ساتھ »مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ« کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ« کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر منظرہؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سوا دل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تقرر ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں »لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

۱۔ سورۃ نساء آیت (۲۳) پی ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ م ۳ و م ۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ رد المحتار (ج ۲ م ۵۰) باب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ م ۶) تحت قول تعلل : وَحَلَّائِلُ أَبْنَائِكُمُ الْإِبْنِ ۱۲ م

۵۔ (ج ۵ م ۱۱) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ م ۴۴) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفْ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى . زاد المعاد (ج ۵ م ۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاۃ الخ ۱۲

مرتب عنی منہ

شیخناؒ، لہذا ان کی عبارت کی بنا پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔
 احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہائمؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائقؒ میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذیؒ میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، نلہ الحمد۔

رہی آیت سوا اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہؒ نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبئی کو خارج کرنے کے لئے ہے یعنی حلیۃ المتبئی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ کما ذکر الشیخ البیہقی رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیۃ

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الخ عن عائشۃ رض ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۳) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمتِ رناعت جو "اب رضائی" کے واسطے سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضائی پھوپھی رضائی چچا اور رضائی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدر اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلابہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قائم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمتہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں ہے،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضائی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فلیج علیک فإنه یمکت" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب

۱۵ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

۱۶ سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۱۷ واحتج بعضهم (علی عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة إلى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۵) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۱۸ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۳) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے ” اُنہ سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى
 غلاماً أيحل للغلام أن يتزوج بالجارية؟ فقال: لا اللقاح واحد۔
 یہ اختلاف صدرِ اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتہ حرام ہیں۔ واللہ اعلم
 تشریح الباب بزيادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان۔
 ایک روایت میں ”ولا الإملاجة ولا الإملاجتان“ کی زیادتی بھی آئی ہے، مقدمہ اسم مرہ ہے جو
 مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ ”إملاج“ ادخال کے معنی میں
 ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۔ هو بالفتح اسم ماء الفعل، أراد أن اللبن الذي أرضعت كل واحدة منهما كان أصله ماء
 الفعل۔ النہایہ (ج ۴ ص ۲۶۲) بتغییریہ ۱۲ مرتب

۲۔ لبن الفعل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت
 اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)،
 علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۹)،
 نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الاجماع (ص ۶) میں لکھتے ہیں ”واختلفوا في رضاع الفعل“ ۱۲ مرتب معنی منہ

۳۔ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ وابدوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب
 هل يحرم ما دون خمس رضعات ۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) ”مصّتان“ والی روایت (برای عائشہ) مستقل طور پر اور ”إملاجتان“ والی روایت (برایت
 ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں
 جو ”عبد اللہ بن زبیر من ابیہ“ کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو ”غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے
 نصب الراية (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں :-

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محترم ہے قلیل ہو یا کثیر ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب ، سفیان ثوریؒ ، امام مالکؒ ، امام اوزاعیؒ ، لیث بن سعدؒ ، حکمؒ ، طاؤسؒ ، مکحولؒ ، عطاءؒ ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے ، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے ، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ ، ابن مسعودؓ ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے ۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے ، ابو یوسفؒ ، اسحاقؒ ، ابو ثورؒ ، ابن المنذرؒ ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے ، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محترم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محترم ہیں ۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی ، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شبع ہونا بھی ضروری ہے ۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے ۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں « أنزل فی القرآن عشر رضع معلومات ، فَنُسِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ . فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك » ، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے ۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے ، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے ۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۵۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۶۹) فصل لا تحترم المصّة إلّا - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے « مالک عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع ، ففعلت ، فكان يدخل عليها - (ص ۵۲۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب
۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں ، ایک عشر رضعات کا ، دوسرا سبع رضعات کا ، تیسرا خمس رضعات کا ، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأَمَّهُتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تفسیر و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر جصاص^۲ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہ^۳ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمر عن شریح بن حاتم عن علی بن ابی طالب“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہ^۴ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا الی ابراہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدثنا أن علیاً وابن مسعود کانایقولان: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمد^۵ میں حضرت ابن عباس^۶ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما کان من الحولین وإن كانت مصّة واحدة فهي تحرم“

۱۔ سورۃ نبا، آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۷ تا ۱۳۱) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۳۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۱) ما یحرم من الرضاع ۱۲ م

۴۔ جامع المسانید للخوازمی (ج ۲ ص ۸۱) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر للنیفہ

(ج ۱ ص ۱۵۱) باب الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۸۱) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

۶۔ (ص ۲۶۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محترم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادة المرأة الواحدة في الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آئے صرن "انی قد ارضعتكما" سکر "دعها عنك" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محترم ہونے

پر دل ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے "لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان" کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "قد كان ذلك فأما اليوم فالرضعة الواحدة تحترم"۔

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحترمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن" حالانکہ حضرت عثمانؓ یہیں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن" سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبد اللہ

۱۔ (ج، ص ۶۶، رقم ۱۳۹) باب القليل من الرضاع ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۶۵ و ۶۵) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج، ص ۶۶ تا ۶۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۵۵) مطلب اختلف السلف في التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

بن ابی بکرؓ کا تقرر ہے اور عمرہ کے دو سہ شاگرد بھی بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الحدیث نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن یہ منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ بن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کی روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۲۔ ۱۲

۳۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمیذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲

۴۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۱۲) و فیہ : مع أنة (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنه یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

أن یكون ما أشتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل به، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھیے شرح نووی صلی علیہ وسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) ۱۲

۶۔ دیکھیے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۱، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، کما مرّت۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبہ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما مدعها عنك

اس حدیث کی بناء پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطاء کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ"۔ اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "کیف وقد قیل دعها عنك" یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶۶) کتاب الرضاع ۴۱۲

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۱۱)

۳۔ کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۴۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱۱) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۴۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیز شمس اللامہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضمن تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں ہے، لہذا یہ حدیث ضابطہ کے
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء ما ذکر أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغير دون الحولين

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة
 إلا ما فلق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام : مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
 دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
 حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۵۷۷) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :
 والدلیل علیہ أن تلك الشهادة كانت عن صنف فاته قال جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها
 فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً
 على وجه التنزه۔ ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۵ و ۲۷۶) ۱۲ م

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فلقته : شقته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أوان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل
 فلق أى فاقطاً منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرر۔ مجمع بحال الأنوار (ج ۲ ص ۲۷۹) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر سراحۃ دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبتہ علامہ ابن حزم کا مسک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَنْتَ يَعْنِي بِنْتَ سَهِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنْ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَيَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنْ قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذَهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصته من رسول الله لهلة بنت سهيل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعہ حال لا عموم لها" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلل (ج ۱۰ ص ۱۹) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۱ ۱۲

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱۸) صفة الرضاع المحرم ۱۸۶۱ ۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۶) ۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۷) فی تسمیة النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجمة سہلہ،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص ۲۲۹) میں حضرت سہیلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ « ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں » قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ «

امام ابو حنیفہؒ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ « سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ » حولین « کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے » فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا « میں » فَإِنْ « کی فالتعقیب کے لئے ہے جو اسپردال ہے کہ » فصال « بعد الحولین ہو گا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ » مولود « یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں ہے۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری قولان و شہر تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۷۱) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۱) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۷۱) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۱ م

۴۔ رواء الدارقطني في سنن (ج ۲ ص ۱۷۱)، رقم هذا، الرضاع / وقال: لم يسند عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ -

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقعه على ابن عباسؓ » كذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۱) وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب معنی منه

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۷۱) اور تکرر فتح الملم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۲) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“
کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو
اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے،
جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالاہل المضروب
للدینین“ لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت ”لا یكون الحمل
اکثر من سنتین“ قدر ما یتحول ظل المعزل۔ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔
لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهدایة ههنا فهو رکیک
جدا“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست
نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ ”حملہ“ کا مطلب ”حمل علی الایدی“ ہے،
گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادتہ بچہ کو گود میں
اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۔ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲، رقم ۲۵) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۲) کتاب العتق،
باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ
مرفوع کے حکم میں ہے ۱۱ مرتب

۴۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) کتاب الرضاع ۱۲

۵۔ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام
میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۳ ص ۲) باب من قال لا رضاع بعد الحولین۔ ۱۲ مرتب

۶۔ علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۳ ص ۲) میں اس جواب کو زخشرہؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشرہؒ کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا» میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ «حمل علی الایدی والاکف» جس کا تقاضا یہ ہے کہ «حملہ وفصالہ» میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمّہ کرہا ای فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ ای علی الایدی (۴) وفصالہ ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : «ولا یغنی قوۃ دلیلہما» اس لئے کہ آیت «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ» میں آگے «لِمَنْ أَرَادَ أَنْ یُسَیِّرَ الرِّضَاعَةَ» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ «فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الامۃ تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیار عتق کہا جاتا ہے ۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیار عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاءِ عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاءِ عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے، «عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم»

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں حشام بن عروہ عن أبيه عن عائشةؓ کے طریق سے اس طرح مروی ہے، «قالت: كان زوج بريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيرها»۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک «ولو كان حرًا لم يخيرها» کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؓ، حسن بصریؓ، عطاءؓ، سلیمان بن یسارؓ، ابو قتلابہؓ، ابن ابی لیلیٰؓ، اوزاعیؓ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننه (۳۱۱ مکتب) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آتے ہیں قال عروہ: فلو كان حرًا ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة لعتق و زوجها ملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت ہونے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ ”انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری“ اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیۃ کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیۃ نہیں آسکتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیۃ مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو اختیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینی کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”وکان اسم زوجہا مغیثا وکان مولیٰ، فخیترہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ ”مولیٰ“ صراحتاً آیا ہے

۱۔ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

۳۔ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوجہ بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوۃ تعتق وہی تحت حرًا و عبد ۱۲ م

۴۔ دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ م

۵۔ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب من قال کان حرًا، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۷۱) باب فی المملوۃ الذی سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

۷۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب الطلاق، باب خيار الامة تحت العبد ۱۲ مرتب

۸۔ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذی کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (ج ۳ ص ۳۵۲، رقم ۸۱۴۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أَنَّ زَوْجَ بَرِيَّةٍ كَانَ عَبْدًا لِّبَنِي الْمَغِيرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيَّةٌ" اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو عزیت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معیت اور صاحب معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی مقدم میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

«عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر الحجر»

یہ حدیث جو امع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

- ۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م
- ۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح اللہم (ج ۱ ص ۸۳) قبیل باب العل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للطیسی (ج ۱ ص ۱۶ منسک)۔
- اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" هو من أمع ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة - كذا في الهدى (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للمافظ (ج ۱ ص ۳۹) ۱۲ مرتب
- ۳۔ رواد صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۳) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن غارہؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن بکرؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اٹلہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۱۷ تا ۱۸ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش إلحاقاً
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روایتی
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتب عنہ

اس روایت میں »حجر« سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے »حجر« سے خدیت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی »حرمان الولد الذی یتذہیہ« اور بعض نے »حجر« سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔
 احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام البلغاء»
 پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو اتم ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچہ سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب مستفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے »والولد للفراش«۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے۔

حضرت شاہ صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگر بچہ فی الواقع

۱۴ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶ و ۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

۱۵ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبهات ۱۲ م

۱۶ البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

۱۷ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴)

باب الولد للفراش، کتاب الزمان ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام ہے جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں زیادہ ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”واللغائر المحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حال سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتبتین أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفی لا سبیل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

لے فیض الباری (۳ ج ۱۸۹ و ۱۹۰) - وفيه : ولكنهم شرطوا (إى الشافعية) إمكان الوطء أيضا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش) ثم إنه ما ذا يكون باسقاط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقياف محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت - والعياذ بالله. وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذى يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضى أن يتجسس سراثر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی مظلور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی مظلور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،
جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ”وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رقلہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں فحرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا“ نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳۳) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الز ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ آل عمران آیت (۹۷) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » والذی نفسی بیدہ لیتَمَنَّ الله هذا الأمر حتى تخرج الطعينة من الحيرة فتطوف بالبیت فی غیر حوار أحد؛

خفیہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لا تمحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم«۔

③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحل لامرأة مسلمة أن تمحج إلا مع زوج أو ذی محرم«۔

④ عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد بانضام غیرھا الیھا« یہی وجہ ہے کہ خلوت بالا جنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز کذا قال الشیخ ابن الہمام۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (۳ ج ۲۵ ص ۲۵) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم ۳۲) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دو کر مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دینِ یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دینِ نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۳ ۱۲ مرتب

۱۲ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱۱: ۲۴-۳) سفر ارمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تاملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۳ (۱۱: ۱۰-۱۲) تاملہ (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م

۱۴ (۱۸: ۱۶) تاملہ ۱۲ م

کایہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق ان لوگوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے احکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفارس کے نزدیک اس کو اب تک جائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا مقصد یہ ہے کہ رشتہ نکاح پایدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

- ① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بناء پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،
- ② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے: «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شِغْلًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ»
- ③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: «وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْبِرُوهُنَّ ۚ إِنْ أَطَعْتُمُ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا»

۱۔ طلاق دین ہنود میں: کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکرار فتح اللہم (ج ۱ مسئلہ) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۴، ص ۴۵۳) ۱۲ مرتبہ معنی عنہ

۲۔ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴) کتاب الرضا، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۵۔ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)

۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے »وَلَا تَحْفَظُوا شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا - نیز ارشاد ہے »وَالصُّلْحُ خَيْرٌ«

۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ رنکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ »أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ« جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔
۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر تھوڑے دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور مغالطہ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورۃ نساء آیت ۳۵، ۵۱۲

۲۔ سورۃ نساء آیت ۳۵، ۵۱۲

۳۔ فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سد باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منت سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلما اتم وأحكم

باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعین نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزار جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہکذا أمرك الله، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء“ لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں ہے۔

۱۔ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳۔ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب طلاق السنۃ

اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الطلاق والخلع ۱۲ رقم ۱۲ مرتب

۵۔ روح المعانی (ج ۲ ص ۳۶) سورۃ بقرہ، الطَّلَاقُ مَثْرُوثٌ ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک استحباب، دوسرے مکروہ، مستحب ہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله مرفوعاً"۔
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمر في الحيض | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمر فإتته

طلقت امرأته وهي حائض، فأتى عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فامر به أن يراجعها۔
ترجمہ: کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اسح قرار دیا ہے۔

قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بتلك التغطية؟ قال فمئة - "فمئة" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "۵" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمئة" میں "۵" اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے الشف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رُو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں ملحدہ ملحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقه (ص ۲۶۳) ۱۲ مرتب
۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹) باب إذا طلقت الحائض المأتم (ج ۱ ص ۵۵)
باب تحريم طلاق الحائض المأتم ۱۲ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کف عن هذا الكلام، فانه لابد من وقوع الطلاق بذلك"

آرأیت ان عجز واستحق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے منع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "ان عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل المحقق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الأحمق بعد مرامثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟"

"مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهراً أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت "مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمسك۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے مستقبل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

لے مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تحريم طلاق الحائض ۱۲

لے (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في طلاق الستة - ۱۲

لے پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے

مستقل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے،

وکلام المالکۃ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷۷) باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ

النِّسَاءَ فَخُذُوا بِطَابِ الطَّلَاقِ، اور العمر الرأی (ج ۳ ص ۲۲۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب صفی منہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

محکم الطلاق فی الحيض والاختلاف فيه

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن عزمؒ، علامہ بن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحيض واقع نہیں ہوتا۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فسه“ اور ”أرأيت إن عجز واستحقت“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب تحریر طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۱) فصل وأما حكم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

۳۔ الطلاق فی الحيض یحتسب ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے المحلی (ج ۱ ص ۱۰) لا یجوز لرجل أن يطلق امرأته فی حیضها الخ رقم ۱۴۲۹، فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

۵۔ باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۶۔ ابن تیمیہؒ ”فسه“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور ”إن عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فی أن الطلاق فی الحيض لا یعتبر فهل یکن تغیرہ واعتباره بتطبیق وحمق“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وکان عبد اللہ طلقها تطليقة واحدة فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها الطليقة التي طلقها“ (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

علامہ ابن عزمؒ اور علامہ بن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب عنی منہ

باب ماجاء فی الرجل يطلق امرأته البتّة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جدّه قال : أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلتُ : يا رسول الله ! إنّي طَلَقْتُ امرأتِي البتّة فقال : ما أردتِ بها ؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فهو ما أردتِ .
یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "أنت طالق البتّة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق یائِن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی؎

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے؎

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

سہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳۸) باب في البتّة ، وابن ماجه في سننه (ص ۳۸) باب طلاق البتّة - ۱۲ م

سہ البتّة احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸ فی الالفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفّق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل :

عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما نؤي ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - دیکھے بزل المجہود (ج ۱ ص ۳۱)

باب في البتّة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں
کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ | پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (منہ ۳) بحث امر مطلق نفس ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیروازی

(ج ۲ ص ۷۹) دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عبلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۷۹)، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت سہیل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغنا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلقتها ثلاثاً۔"

اور مسند احمد (ج ۵ ص ۲۳۴)، حدیث ابی مالک سہیل بن سعد الساعدی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا، إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وہی الطلاق، وہی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صنف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی

ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن اخاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں: «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبانا أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵۰ ص ۳) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو بکر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقامها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للخصاص (ج ۱ ص ۲۸۸) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۲۷۱) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صمیم» الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «ورجاله ثقات» لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے «لکن محمود بن لبید وُلد فی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یثبت له منه سماع، وإن ذکره بعضهم فی الصحابة فلاجل الرؤية۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب من جوز الطلاق الثلاث۔ لیکن حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کافی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۹۱، السریل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۴۔ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انس کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهروه۔ أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۲۶۱)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلاقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکہ الارار ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغلفہ ہو جائیگی، ولا تحل لزوجها الاول حتی تنکح زوجا غیرہ، جمہور علماء ساف مطلق کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ معفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے علماء بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں کٹتی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر تفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے باقی ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

۲۱۱ کما جزم بہ الحلّی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۲) کذا فی التکلیف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

وقال الشیخ ابن الہمام: فعن الإمامیہ لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحیض، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

۳۱ کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۴)، باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق حبی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۳۱۱ ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیم نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۲۴)، فصل وأما المسألة الثانیة) وراجعہما تفصیل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۵۱ و ۱۵۲)، لی طلقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب معنی منہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر متفرق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن قیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت أُل خالدة وإن زوجي فلان أرسل إلي بطلاق، وإني سألتُ أهلَه النفقة والسكنى فأبوا علي، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقیں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لست بك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشامة، إذ هي، فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلقتُ بثيابها وقعدت حتى قصت عذتها، فبعثت إليها بقة بقتلها من صداقتها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعتُ جدّي، أو حدثني أبي أنه سمع جدّي يقول: أيتار رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الإقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتهما۔ رواه البيهقيؒ۔

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فترجعت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيتها كما ذاق الأول۔ رواه البخاريؒ۔

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہیل بن سعد الساعديؒ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں ”طلق بعض آبائی امرأته الفأفأ فطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال: إن أبأكم لم يبق الله تعالى فيجعل له من أمره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع وتسعون إثم في عنتكم۔“

لہ فی سننہ الکبریٰ (ج ۷ ص ۲۷۲) باب ماجاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص ۷۹) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجرؒ کا میلان اس طرے ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعة کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۷، باب من جوز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

۳ حوالہ بالا - ۱۲ م

لہ قال المہیثی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳۸، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف۔

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں ”یکتب حدیثہ للمعرفة“، کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۷۵، رقم ۵۲۰)۔

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۷، رقم ۱۳۳۱) باب المطلق ثلاثاً۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲، رقم ۵۲۰) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار ناراضگی بھی طلاقات ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ بلرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقتهما ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً لعل من طلق البتة الزمناه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنفؒ عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنتما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۵ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۱۶ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني

ليس بذاك وعظم غيره وبقية رجاله ثقات۔“

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ہی ان کے بارے

میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان

الاعتدال (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب عنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۱۸ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۱۹ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ

عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء فی امضاء

الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ
میں عبد اللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکر
آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ
دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبد اللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: "إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلٌ
فَإِذَا هَبَّ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِّي تَرَكْتُهُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلُهَا، شَمَّ
أَتَنَا فَأَخْبَرَنَا" چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ
نے فرمایا "أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ" حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا،
"الوَاحِدَةُ تَبَيَّنَهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَشْكُحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی
جواب دیا۔
تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو بیک وقت

۱۔ (مطۃ) طلاق البکر ۱۲ م

۲۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں:
"وَإِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُرْسَدُ نَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّعَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن
عمر و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) کَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ،
أَمَّا مَذْهَبُ أَهْلِ بَهْرَةِ وَابْنِ عَبَّاسٍ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زُبَيْرٍ وَعَاصِمُ بْنُ عَمْرِو فَلَا تُهْمَا اسْتِصْعَابُ هَذِهِ
الْمَسْئَلَةِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا، فَلَوْ كَانَ عِدَدُ الثَّلَاثِ لَعَوَّا فِي الْمَدْخُولِ بِهَا لَمَا اسْتِصْعَابُ ذَلِكَ، وَافْتِيًا
بِعَدَمِ الْوُقُوعِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ، وَإِنَّمَا اسْتِصْعَابُ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْرِ
الْمَدْخُولِ بِهَا وَأَمَّا عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَلَا نَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ الْقِتْعَةِ أَنَّهَا كَانَتْ حَاضِرَةً عِنْدَ مَا أَفْتَى
أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ بِذَلِكَ - ۱۲ مرتب

۳۔ چند کاحوالہ درج ذیل ہے:

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۲۲۲)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر۔ موطا امام مالک (مطۃ) طلاق البکر۔
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۳۴۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔
 فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت، فرماتے ہیں «کان الطلاق علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر مطلقاً ثلاثاً واحدة» فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ أناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔
 اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۳۲۴، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؑ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۳۳)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۳)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمس فرماتے ہیں «قلت لجمعین بن محمد: إن قرمابن عمن أن من طلق ثلاثاً بجملة رد إلى السنة يجعلونها واحدة يروونها عنكم» قال: معاذ الله، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثاً فهو كما قال۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۳) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراسر دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۳۱ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۔ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً معاً۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے، کافی فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹۵) باب من جاوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن حاتم بھی اجماع ذکر کرتے ہیں، کافی فتح القدير (ج ۳ ص ۳۳۳)، باب طلاق السنة۔

حافظ ابن عبد البر نے بھی اجماع نقل کیا ہے، کافی عمدة الاثبات (ص ۳۱۳) بحوالہ زرقانی شرح موطا (ج ۳ ص ۱۶)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کافی عمدة الاثبات (ص ۳۱۳) بحوالہ افانۃ اللہفان (ج ۱ ص ۱۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۱۵۳) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۳۔ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶۵ تا ۳۶۶) باب من جاوز الطلاق الثلاث میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان بواہوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا باتنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سننؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۵ (۲۵ منظر) وانظر حاشية السندى بهامش النسائي ۱۲ مرتب
 ۱۶ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أمتع الأجوبة" قرار دیا ہے کما فی شرح التردی علی مسلم (ج ۱ ص ۳۴) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمرائہم کو تائید میں پیش کیا ہے،
 تفسیر قرطبی (۳ ص ۳۳) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظواہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے » عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب المحرقة ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَإِنَّكَ لَمِنَ تَتَّقِ اللَّهَ فَمَا أَجَدَ لَكَ مَخْرَجًا عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ »

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق ٹہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ » كان الطلاق طلاق الثلاث واحدة « کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اظہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اظہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو » تاکید « کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ

بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے فرماتے ہیں » طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا، قال: فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثا، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنتالك واحدة فارجمها

لہ متعدد فتاویٰ انکے حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: » جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفا، قال علي: يرميها عليك ثلاثا وسأوهن أقمهن بين نسائك «

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۱۱) فی الرجل يطلق امرأته مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے

» وإنه سئل عن رجل طلق امرأة مائة فقال ثلاث يجر منها عليه وسبعة وتسعون فضل - ۱۲ مرتب عن

۱۲ تفصیل کے لئے عمدۃ الاثبات (منہ، باب دوم) ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ۱۲ م

۱۴ (ج ۱ ص ۱۶۶) مسند عبداللہ بن عباسؓ ۱۲ م

ان شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائے کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأتہ ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلق امرأتہ البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤد، امام ابوداؤد نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائے کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائے“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائے“ آیا ہے جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متعین طور پر حضرت رکائے کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائے نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قییم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقریر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائے نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلہ فی أول الباب۔

سہ (ج ۱ ص ۳۳) باب فی البتۃ - نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائے فرماتے ہیں ”انی طلق امرأتی البتۃ“ ۱۲ مرتب
سہ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التعلیقات الثلاث ۱۳
سہ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین“ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزم فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابی رافع ولا حجة فی مجہول۔ وما نعلم فی بنی ابی رافع من یستج
بہ إلا عبید اللہ وحدہ وسائرہم مجہولون۔ کذا فی المعنی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکائے نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکائے کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکائے کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی، کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فساد زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃ یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۷۔ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقضاء عن بعض الروافضی ای کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" (سورۃ بقرہ آیت ۱۷۹) (پ) اس میں "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تفسیر یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں آتا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ لا کر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مَرَّةً بعد مَرَّةً" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مرقیہ فیہ) گویا کہ آیت طریق ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۲۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق) حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الائمہ (۵۴ تا ۵۵)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فمورد" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۷۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطلاحوا علی صلح بربط) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۷، کتاب الاقضية، باب نقض احکام الباطلة) عن عائشةؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے نادانیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیرِ جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے ”اَنْ عَمَرَكَانِ اِذَا اُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَاَتَهُ ثَلَاثًا اَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ“۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات مشاغل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقعہ جو نیا یہ دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۱ قال الحافظ: وسندہ صحیح۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷۷) باب من جاوز الطلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۱۳ طلقات ثلاثہ سے متعلق تفصیل بحث کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۱) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثر فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعایہ - ۱۲

مرتب عن اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ "مٹی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو، پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجبی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بیہ المقبہ (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

سہ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجبی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ افکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقة

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: ”طلقتني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا سکنی لک ولا نفقة....“ قال عمر لا ندع کتاب اللہ وسنة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ”لاندری أحفظت أم نسيت“ کے بجائے ”لاندری اصدقت أم کذبت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو لے مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۵)، باب تقویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۲) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ ہی قبول کیا جائے گا۔ مکافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۵) ۱۲ مرتب
۱۵ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۸۵) باب المطلقۃ البائن لا نفقة لہا، وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۲) باب فی نفقة المبتوتۃ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲۱) مسألة: الأكثر الأصل في الصمابة العداۃ، نیز صاحب بدایۃ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”لاندری صدقت أم کذبت“ حفظت أم نسيت ۱۵ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۲) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت ام کذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سباغی نے اپنی کتاب ”السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت ام کذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندري صدقت ام کذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث“^(۲) البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور کذبت اخطات کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندري احفظت ام نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، نین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ ومكانتها الخ مولانا احمد حسن ٹوکی اصل کتاب احقر کو نہ مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۳، رقم ۲۱۹۶) باب من انکر ذلک علی فاطمةؓ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیسلہؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؒ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ « اَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُقَارِرُوهُنَّ لِتَتَّقِيَهُنَّ عَلَيْهِنَّ » کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۶ و ۳۰۸، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس) کتاب الطلاق،

۲۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۳ ص ۴۵۴، باب السکنی للمطلقة) تہذیب الإمام ابن القیمؒ بہائش مختصر سنن ابی داؤد

للمتذری (ج ۳ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ طلاق آیت (۶) صفحہ ۱۲

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات اخلاف کے دلائل :

① وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّىٰ عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل "وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَا زَوْجَهُمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ أَخْرَاجِ الْآيَةِ" کی آیت آئی ہے جس میں "متاعاً" سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی "متوفیٰ عنہا زوجہا" کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس دہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ، یعنی نفقہ اور سکنی "متوفیٰ عنہا زوجہا" کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبیوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا

عَلَيْهِنَّ"

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخلاف کو ثابت کیا ہے۔
(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا
(ب) "وَلَا تُضَارُّوهُنَّ" سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔
(ج) لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" سے مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَلَا تُضَارُّوهُنَّ" سے اولادِ حَمَل کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَلَا تُضَارُّوهُنَّ" سے معلوم ہوا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقہ لها إذا لم تكن حاملاً، اس سورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوائع وغیرہ کے ہاں محبت سے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۸) باب قسۃ فاطمة بنت قیس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۴۱۲

السبتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنی واجب ہے پھر آگے "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أولات حمل" کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ اتفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

(۳) سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا ابی نازب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) اور احکام القرآن للبخاری (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنى للمطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۰) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أن ابن مسعود قراء هذه الآية أسكنوهن من حيث سکنتم و أنفقوا عليهن من وجدكم كما ذكره الآكوسي في روح المعاني (ج ۲ ص ۲۸) ولا تنزل النساء الشاذة عن كونها في منزلة خير الواحد - ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۲۵، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ كما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ مرتب لکہ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے "مدون في نفقه" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۵، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤد نے انہیں "أمنين مأمون" قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں "ما رأيت أحفظ منه"، اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں "مكثر صاحب حديث وفصل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۳، رقم ۵۲۲۵) ۱۲ مرتب ۵۔ اس روایت کے روادے سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب

(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سُنکر فرمایا: "لسنا بتارکي آية من كتاب الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لعلها أوهمت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" یہ وجوب سکنی و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوعہ ہے۔
 البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ التمہید میں فرماتے ہیں: "أق مواسيل النخعي صحيحة"
 اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔
 لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیلئے ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم میں مروی ہیں "لأنك تركت كتاب الله و"

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق ۱۲ م
 ۲۔ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوهر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۱ ص ۲۶) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزم نے بھی اسے المحلی (ج ۱ ص ۱۹۸ و ۱۹۹، احکام العدة) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب
 ۳۔ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ م
 ۴۔ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخوی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م
 ۵۔ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجاعة من الأئمة متحوا مراسيله" کذا نقل المبارکفوری فی تحفتم (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها وما أرسل منها أقوى من أن يـ اسند، حكاه بحی القطان وغيره" کذا فی الجوهر النقی فی ذیل البيهقي (ج ۱ ص ۲۶) باب من قال لها النفقة - ۱۲ مرتب،
 ۱۵ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعنهما حفظت أو نسيت لهما السكنى و النفقة جس سے اتنی بات وضع ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "وسنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتنا نہیں۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔
سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۱، مقدمہ) قول الصحابی أو اتا بى من السنة کذا اهل هو فی حکم الرفع - ۱۲ مرتب
۲۔ مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بیہامش مختصر ابن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹۱، باب من أنکر ذلک علی فاطمة)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و مقابلات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۴۶، باب من قال لهما النفقة) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے کہ "إنما نقلت فاطمة بطول لسانها علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۳۲۶) باب العدة - ۱۲ مرتب

۴۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقة لہا - ۱۲ م
۵۔ چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خشی علیہا أن یقتع علیہا الزمیں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشة أنکرت ذلک علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبیہ عابت عائشة أشد العیب وقالت إن فاطمة كانت فی مکان وحش فغیف علی ناحیتها فلذلک أرفض لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقید حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت
عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل
نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب
تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں
نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاوی نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ
بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور
زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکئی سے محروم
رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ
”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس
مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر
کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان
درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔
واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۹، الرخصة فی خروج

المبتوتۃ من بیتها الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۹)

۱۔ جواب مسلم (ج ۱ ص ۳۸۵) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۲ ص ۱۱۹) باب السکئی للمطلقۃ، سورۃ طلاق۔ ۱۲ م

احتباس فوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں ”انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة“ ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر میتوتہ کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لكن سلم (ج ۱ ص ۴۴۴) المطلقۃ البائن لا نفقة لها (میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں ”لا نفقة لك“ اس کے بعد راوی کہتے ہیں ”فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لها“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

لکھ (ج ۲ ص ۱۲) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

۳۵ السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا محصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃ تھا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب قصۃ فاطمہ بنت قیس - ۱۲ مرتب عنہ

لکھ امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

۳۶ الحدیث أخرجه أبوداؤد بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۱) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا تذر ابن آدم فيما لا يملك ولا تعتق له فيما لا يملك ولا تطلق له فيما لا يملك۔
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «انت طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «ان نكحتك فانت طالق»
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
 جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «كلما نكحت امرأة فهي طالق»
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «ان نكحت فلانة» یا «ان نكحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «ان نكحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر اعتق کو منسوب الی الملك کیا جائے اور کہا جائے «ان ملكتك فانت حر» یا منسوب الی سبب الملك کیا جائے اور کہا جائے «ان اشتريتك فانت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۱۵۷) بحث الوجوه الفاسدة، الوجه الثاني - ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق فی مصنفه (ج ۶ ص ۲۲۱، رقم ۱۱۴۹)

باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے »ولا طلاق

له فيما لا يملك«

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے »عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكذا أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے »عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۵ (ج ۶ ص ۲۱، ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۵) ۱۲ م

۱۶ (ص ۱۵) ظہار الحز، کتاب الطلاق - ۱۲ م

۱۷ حناچہ روایت ہے »عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فأنشأ عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته لم يد فاطيلها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴

نیز روایت ہے »عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال

كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴، ۱۱۵

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱ و ۲۲) - ۱۳ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلفہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلفہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلفہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موكول اى الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب ثنیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (مشك) باب في طلاق الامة وعدتها - ۱۲ م

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ مشک) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ - ۱۲ م

۳۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، مشک و مشک) باب ماجاء

فعدد طلاق العبد الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حافظ زیلیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الراية (ج ۳ مشک) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحده مرفوعاً الدرایہ (ج ۲ مشک) ۱۲ مرتب

۵۔ کما قال الحافظ فی التقریب (ج ۲ مشک، رقم ۱۱۸) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے «شیخ من اهل البصرة» کہا ہے اور شیخ کالفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السيوطيؒ۔ لہذا یہ روایت حسن سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے «قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأئمة اثنتان وعدتها حيضتان» یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عفراء أنها اختلعت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أو أمرت أن تعتد بحيضة -

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، ۱۴) (۸۶۲) م ۱۲

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۴۹) فصل و یقع طلاق کل زوج الخ م ۱۲

۳۔ دیکھئے تقریب النور و تدریب (ج ۱ ص ۲۴۲) الثالثة عشرة في ألفاظ الجرح والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) م ۱۲

۵۔ مستف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے «السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة»

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۴) باب ما قالوا في العبد تكون تحته الحرية الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے «الطلاق والعدة بالنساء»

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳، ص ۳۴) باب ماجاء في عدة طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے «السنة بالنساء في الطلاق والعدة»

یہ تمام آثار صحابہ مذہب احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدبرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - م ۱۲

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ "خلع" سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هَئِنِ لَبِاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَّهُنَّ" اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مراد ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور ان کے درمیان فرق | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارات۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارات ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذہ خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلفہ | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلفہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلفہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۷) پ - ۱۲ م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النكاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه كالمباراة كذا في قواعد الفقه (۲۸ ص) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۴۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ الْآيۃ - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث في الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۴ ص ۴۹) کتاب العید، فصل وكل فرقة بين الزوجين

فعدة لها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس جنین ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید صریح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحدہ ہے نفس قرآنی "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرْثَن" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُمْسِكَا حَدًّا وَاللَّهُ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہو تا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کہانی روایۃ النساء (۲۵ ص ۱۱۲) م ۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - م ۱۲

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے انکوب الدوری (۲۵ ص ۲۶۴) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - م ۱۲

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسألة قال والخلع فسخ الا یہاں امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ - م ۱۲

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلف دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» سے جہاں طلاق غیر مغلف کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیت خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مرتان» سے خارج نہیں، لہذا «فَاِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أقبل المحديقة و طلقها تطليقة» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی بشریق دور کر کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۲۲۹) تحت قوله ولذلت صنع ايقاع الطلاق

بعد الخلع، حکم الخامس۔ اور حارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المعنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولا تُنْهَى (الخلع) فرقة خلت عن مبيع الطلاق ونيتهم فكانت فسحاً كما في الفسوخ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵) - ۱۲ مرتب

۴۔ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ فخر مدام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے سنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجبصا (ج ۱ ص ۳۹) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵)

الباب الثالث في الخلع، الفصل الثاني في شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متحد دین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے ” فَإِنْ خِفْتُمْ
 الْإِيقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی سوا بدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ؟۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے ” وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
 افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں سب سے پہلے ” إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ “ اس بات کی سرِیح دلیل ہے کہ
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں ۔

دوسرے ” فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا “ میں صیغہ تشبیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی
 طرفین کی صورت میں ہے ۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ ” فدیہ “ استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی
 ضروری ہوگی ، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار
 ضروری ہے ۔

رہا ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا خطاب سوا اول تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے ، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے ۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۱۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع ، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاّم کے کلام کا حائل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے ، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الاظم (ج ۱ ص ۵۵۳) ، معارف القرآن للشیخ الکاظم ہلوی (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا محال یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراشی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ حضرت جمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولادين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتودين عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۴ یعنی جس صورت میں اس بات کا فطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب
۱۵ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م
۱۷ یعنی "أكره أن أمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کا انہا اشارت الی انہا قد تحملها شدة كراهتها له علی اظهرها والكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شئ بكرة) نیز "کفر" سے کفرانِ مشر بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸) ۱۲ مرتب
۱۸ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م
۱۹ (ج ۲ ص ۱۳۱) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم» یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔
بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر
استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت
کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں «طلعتہا» کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ
ارشاد نذیب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری
زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا
رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں - ۲) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی
عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد التاری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی "إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْذَرَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"
بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر
کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لأن التقدیم ماحقہ التأخیر فیہ المصنوع
اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" سے
زوج مراد نہیں بلکہ ولی "مراد ہے جیسا کہ متعدد مفتہرین نے فرمایا ہے۔

۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الامصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۱۲ م
۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "ان رجلاً من الانصار قد فاضل امرأته
فأحلفها النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم فرق بینہما۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۵۱) باب إحلان الملاء ۱۷ م

۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) م

۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) م

۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) م

۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ ۱۲ م

۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی "الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بِيَدِهِ" اس میں "بِيَدِهِ" جو "عقْدَةُ

النِّكَاحِ" مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے "بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ" کہا گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے؛ نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المرأة كالضلع إن ذهبت تقيمها كسرتهما وإن تركتها استمعت بها على هوج «
 عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ صفحہ ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔
 اس کے علاوہ امام رازیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ صفحہ ۱۵۲)۔

علامہ لوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ صفحہ ۱۵۴)۔
 نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”قلت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ صفحہ ۲۸۹) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَقْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ صفحہ ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافاہ اللہ ۱۲ م
 ۴۔ مدارة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ صفحہ ۱۷۱) ۱۲ مرتب
 ۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ صفحہ ۲۷۱) کتاب النکاح، باب المدارة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۴۷۱) باب الوصية بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن غیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا غیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلا من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مدارہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مدارہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلق تمام تشریح الکوکب الذی (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۸) اور تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۳۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب معاشہ ص ۱۲ م

۳۔ للحديث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۹۹) باب في بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک »والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز« جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث »والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحتل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے ① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت

جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب سلم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور سب حتیٰ میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی مانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ سخت ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔ والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھل بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

ملہ مذکورہ بحث تسہیل و تنقیص اور تغیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو ہوادار انوار میں (۱۳۳۹ھ تا ۱۳۴۰ھ) شامل ہے اور ہشتی نوہر کے طبع خانہ ثانیہ کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسٹرا الہی صاحب مدظلہم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسبیل بھی

کردی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ المسکت الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوطہ ۱۳

لکھ شمس الاممہ سرخسی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔
 جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے
 جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے
 ہوئے۔ "طلق امرأتک" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ
 طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے علیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغیر محال
 وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟
 یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا الطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا،
 اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔
 البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے
 حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک
 کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے
 کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری
 جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیتین"
 میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح
 کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل
 تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيتاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله
 كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها
 لعنة الله والملائكة والناس أجمعين؛ دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۷) اول کتاب الطلاق ۱۲
 مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۵۱)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" (ص ۱۳ و ۱۹)
 سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله۔

”كل طلاق“ میں حصرِ انسانی ہے ورنہ اگر حصرِ عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ انسانی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار ناقص کے حصر ہے یہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة و خبرة و بصيرة فی الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الذی (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے۔

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انہوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہوئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذی (ج ۲ ص ۲۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قلیل الفہم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیه بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کافی قواعد الفقہ (ص ۹۹)

معتوه اور مجنون میں معنی یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”نامم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ یہاں یہ دہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹-۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأنواع، کتاب الطلاق۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فنعقد اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔

اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا

فرماتے ہیں وہ ایک تیسرے معنی میں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافا اللہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۰۲) باب الطلاق فی الاغلاق والکرة ۱۲ م

۱۸ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۱۹ سکران کی غلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، زہری، شعبی، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابوالشعنا، طاؤس، عکرمہ، قاسم، عمر بن عبدالعزیز، ربیعہ، لیث، امام اسحاقؒ اور مرزئی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب معنی عنہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتودہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التماثل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقت وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باقی علیہ“ جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ ملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عن

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

لے لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۳ مرتب
۱۴ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرر (۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲ م
۱۶ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستہ سری الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۴۹) ۱۲ م
۱۷ ”کان الناس“ اس کی خبر مجذوب سے، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل یطلق امرأۃ“ المذمومہ حالہ ہے۔ کذا فی الکوکب (۲ ص ۲۷۰) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجعا وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر....
حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان،

قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كان طلق ومن لم يكن طلق۔ یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔
اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا مدد پر اہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
اپنے سابقہ دین کی رُو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها توضع

عن الأسود عن أبي السنا بل بن بعلك قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۲) سے ماخوذ ہے۔ ۲۱۲

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۲۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ صفحہ ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (صفحہ ۱۳۶)

باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۲۱۲

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما تقلت تشوّفت^۱ للشكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها^۲ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے » وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزُوا بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا^۳ الا یہ اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^۴ ان دونوں آیتوں کی روشنی میں » متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی » حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں » حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اربعہ الاہلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔ جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

۱۔ ارتفعت وطهرت ۱۲

۲۔ ای مالت إلیہ ۱۲

۳۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ، ۱۲

۴۔ سورہ طلاق آیت (۴) پ، ۱۲

۵۔ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۵۱) فصل وأما بیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب

سلیمان بن یسار فرماتے ہیں "أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس تعتد آخر الأجلين وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج " امام ترمذی نے اس روایت کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "والذین يتوفون منكم" کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر۔ جن حضرات نے اُبعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور اُبعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں "من شاء باهله أن سورة النساء القصوى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة" نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج" واللہ اعلم۔ شرح باب الزمر تبی عافاه اللہ

باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۲۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) باب العدة۔ اور الکوکب اللہی (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۲۸) باب احداث المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱۸۶) باب وجوب الإحداث في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

ابوسفیان بن حرب فدعت بطیب فیہ صفرة خلق أوغیره فدهنت به جاریة
ثم مسّت بعارضیها ثم قالت والله ما لی بالطیب من حاجة غیر انی سمعت رسول الله
صلی الله علیه وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تُحدّ علی میت
فوق ثلاثة آیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشراً۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضیها" کے
کا جواز اور اس کی شرائط

الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔
① نامحرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۔ دھر طیب معروف مرکب یتخذ من الزعفران وغیره من أنواع الطیب وتغلب علیہ الحمرة والصفرة
کذا فی النہایة (ج ۲ ص ۱۷) مرتب

۲۔ قال السیسی هو الوجه فوق الذقن إلى مآدون الأذن وقال الأبی العارضی الإنسان وأطلقت هنا
علی الحدین مجازاً لأنهما علیها فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشئ بما كان من سببه۔ کذا فی تلمذ
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۱۲

۳۔ أخذت المرأة علی زینجها تحدّ فهي تحدّ وحده تحدّ فتحدّ فهي حادّة إذا حزنّت علیہ ولبست
ثیاب الحزن وترکت الزینة۔ النہایة (ج ۱ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي کذا وکذا یعنی زانیۃ"
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء فی کراهیة خروج المرأة متعطّرة، ابواب الاستیذان والآداب ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشحات (گودنے والیاں)
والمستوشحات (گودانے والیاں) والمستنصحات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغیات للحسن
متغیبات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء فی الواصلة والمستوصلة الز ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ کا حکم یعنی سوگ مانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتبا بیہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتبا بیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۴ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "پس متا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى الحديث اخرجه الترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في كراهية اشارة اليد في السلام ۱۲ مرتب

۴ تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهات

بالرجال من النساء والمتشبهين بالنساء من الرجال - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في المتشبهات بالرجال الخ

۵ بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (سورۃ النعام، آیت (۱۳۱) پ،

۶ فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شَهْرَةٍ (ثوب تکبر

و تقاخر) في الدنيا ألْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ مَذَلَةٍ يوم القيامة ثم ألْهَبَ فِيهِ نَارًا - بروایۃ ابن عمر،

سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۱) کتاب اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب.

نیز آپ کا ارشاد ہے "كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالفكم إسرائ أو مخيلة"۔

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

۷ حلال مال سے ہو، وھو ظاھر۔

۸ کسی اور جہت سے اس میں مافعت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کافی روایۃ ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱)

کتاب الحاتم، باب ما جاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کافی روایۃ بريدة للترمذی

(ج ۱ ص ۲۸۱) أبواب اللباس، باب بلا توجعة - ۱۲ مرتب عننا الشرح

۹ یہاں سے لیکر "قالت زينب وسمعت أُمِّي أُمِّ سَلَمَةَ تقول الواحك کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ ارشید

۱۰ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ

واجب نہیں جبکہ جہو کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لا یحل لامرأة تؤمن بالله“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حال یہ ہے کہ ”احداد“ ”مرأة“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب ”لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحذ علی میت فوق ثلاثة أيام الأعلی زوج أربعة أشهر وعشرا“ سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء ”اثبات حل“ کے لئے ہے اور تہل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

لہ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۲۲)، باب تحذ المتوفی عنها الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفہوم ولكن لا یصح لكون المفہوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإنما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سكت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلى أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما لغير المكلفین فاما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لانه لم یرد لهما حکم لانهم استدلو باللفظ المفہوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۲۲) ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۲۲) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲

بعد یہ الفاظ آئے ہیں ”فانہا تحذ علیہ اربعۃ أشهر وعشرا“ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ”قالت کنا ننہی ان نحد علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ أشهر وعشرا ولا نکتحل ولا نتطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدا منا من حیضها فی نبذۃ من قسط واطفار“ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احادیث کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حیداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنا یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حیداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عیینہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو ابفرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔
قالت زینب وسمعت اُمی اُم سلمۃ تقول جاءت امرأۃ الی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت
عینہا أفنکحلہا؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا، مرتین أو ثلاث
مرات، کل ذلک یقول: لا۔

۱۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نزوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،
حدیثِ باب کا جمہوریہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گا کہ اس
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتھال کی اجازت
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسیہؓ کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے
نقل کرتی ہیں ” اَنْ زَوْجَهَا تَوَفَّى وَكَانَتْ تَشْتَكِي عَيْنَيْهَا فَتَكْتَحِلُ بِالْجَلَاءِ قَالَ اَحْمَدُ
الصَّوَابُ بِكَحْلِ الْجَلَاءِ فَارْسَلَتْ مَوْلَاةَ لَهَا اِلَى اُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْهَا عَنْ كَحْلِ الْجَلَاءِ فَقَالَتْ
لَا تَكْتَحِلِي بِهِ اِلَّا مِنْ اَمْرِ لَابِدَةٍ مِنْهُ يَشْتَدُّ عَلَيْكَ تَكْتَحِلِينَ بِاللَّيْلِ وَتَمْسَحِينَ
بِالنَّهَارِ ثُمَّ قَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ اُمُّ سَلَمَةَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حِينَ تَوَفَّى اَبُو سَلَمَةَ وَقَدْ جَعَلْتُ عَلَى عَيْنَيَّ صَبْرًا فَقَالَ مَا هَذَا؟ يَا اُمُّ سَلَمَةَ!
فَقُلْتُ اِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ طَيِّبٌ قَالَ اِنْ تَدِيشْتِ الْوَجْهَ فَلَا
تَجْعَلِيهِ اِلَّا بِاللَّيْلِ وَتَنْزَحِيهِ بِالنَّهَارِ ، الحديث

۱۔ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۴۱۲

۲۔ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۴۱۲

۳۔ هو بالكسر والمدة الإشدة وقيل هو بالفتح والمدة والقصر ضرب من الكحل. النهاية

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۴۔ عبارة شجر مرتب ۴۱۲

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل
تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية
ترمي بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر
مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور
اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی پھر کمرہ سے نکل کر اسے
سینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی حدیث باب
کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں
عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز
تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں
بخوشی برداشت کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كفارة الظهار

أُنياناً أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

لہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸)، وجوب
الإحداد، فتح القدير (ج ۲ ص ۳۱۱) فصل قال وعلى الميتونة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲) ۱۲ مرتب

۲ نفع قوت المفتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱)۔

اس سینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهار مت العدة رمي البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من الترتيب والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقاً له وتعظيماً لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى المشل ذلك۔

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمته حتى بمضى رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فسم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال أطعم ستين مسكيناً، قال لا أجدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور، یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کمافی صدقۃ الفطر

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کمافی روایت ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

له المد بالضم وهو رطل وثلاث بالعراق عند الشافعي وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفة وأهل العراق۔ النہایۃ (ج ۳ ص ۲۸۶) ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱، ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا کہ لكل مسكين مدان من جميع الاثنا

۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

۱۵ النہایۃ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرة بعد مرة" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منہا خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صححر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسع ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی متدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للہندی (ج ۳ منکح و ملک) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلِ یولی ایلاء و آلیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشۃؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائه شہراً“

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساءه“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیس کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی محبت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ شہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۴) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۵۱) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیت الهلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تکرار فتح اللہم (ج ۱ ص ۱۸) باب بیان أن تخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً بالنية۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلام فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً ”واقعہ غسل“ ثانیاً واقعہ ماریٹہ اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر نازل ہوئی **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُؤَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا** الآیہ۔

۱۰ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئتُ أنا وخفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقتل له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شئ ينزحه شجر العرفط حلوكا لناطف - نهاية (ج ۳ ص ۳۷۷) إني أجد منك ريح مغاير قال لا ولكن كنتُ أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۷۷) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۱۱ وأخرج الطبرانی في عشرة النساء وابن مردويه من طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت خفصة فنجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تغسل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أى حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته وقال هي على حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۵۷) باب يأتيتها النبي لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الآیہ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۲ سورة تحریم آیت (۱۱) پ ۱۲ م

۱۳ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخیر امرأته لایكون طلاقاً إلا بالنیة ۱۲ مرتب

۱۴ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۱۵ واقعہ تخییر متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھیے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان

أن تخیره امرأته الخ ۱۲ م

۱۶ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ”لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض ماضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار میں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے ”انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والغی الجماع“ واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۲، ص ۲۱۸ و ۲۱۹) ان مضت أربعة أشهر ورافعة ۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں ”إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتد عدة المطلقة“

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الإیلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے ”إذا آلی الرجل من

امراته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفیء فقد بانت بتطليقة بائنة أعز“ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۲۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لآعن رجل امرأته وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بالأم۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مذت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شهادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق ومقام حد الزنا في حقها“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشهادات الخ“ کا۔ چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شهادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشهادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہایہ مع ماشیہ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب اللعان ۱۲ مرتب عاقلہ اللہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری (۲ ص ۸۰) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب اللعان ۱۲

۳۔ مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) کتاب اللعان سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“ نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البيهقي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن المجلاني لما لعن امرأته طلقها ثلاثاً فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بیہقیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين..... وقال سهل فكانت ستة لمن كان بعدهما أن يفترق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفترق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً۔ ۱۲ رشید اشرن معاشہ

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں "ثم فرق بينهما" اور "وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما" کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاق بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو بھٹلا دیا اور اس پر حد قذف جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسف، امام زفر اور حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمت رضاع اور حرمت مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا فرقا لا يجتمعان أبداً"

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما فرعنا من تلا عنهما قال عویمر کذب علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتها فطلقتها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين۔"

۱۔ یہ بحث "مرتب" کا اضافہ ہے ۱۲ م

۲۔ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۲، ص ۱۱۱، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو بھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲، ص ۱۱۱، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱، ص ۱۱۱) باب في اللعان میں حضرت اہل بن سعد فرماتے ہیں "فمعتت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً" ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح بخاری (ج ۲، ص ۸۷) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، «لأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والخلع والإيلاء»

جہاں تک امام ابو یوسف کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ «متلاعنین» حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الطلاق واللعان، و به ينتهي الجزء الثالث من كتاب «درس ترمذی» فله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك يوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربعين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف منة وتحيية - ۲۹ / ۱۲ / ۱۴۱۱ھ - بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة - والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات.

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليغ انشاء الله تعالى - الجزء الرابع - أوله أبواب البيوع.

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴۱۱ھ

لہ یہ آخری بحث تغیر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین۔

المفطر في مجال التدوين

(شيخ المفتي محمد رفيع العثماني)
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

تصانیف

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

الحمد کا ذکر

احکامِ زکوٰۃ

جہادِ شیعہ اور
ہماری ذمہ داریاں

جنت کا اسباب

بڑا بننے کا شوق

حیاتِ مفتی اعظم

علمِ الصبیغہ
مع اردو تشریحات

درسِ مسلم شریف

دینی جماعتیں
اور موجودہ سیاست

فقہ میں
اجماع کا مقام

علاماتِ قیامت
اور نزولِ مسیح

میر مرشدِ حق عثمانی
رحمۃ اللہ علیہ

کتابتِ حیات
عبداللہ سالک غلامی

تیسرے پیر کے پیر

یورپ کے
تین معاشی نظام